

محمد بن جرير الطبري

ومنهجه في تفسير القرآن الكريم وكتابة التاريخ

الدكتور عباس توفيق

محمد بن جرير الطبري ومنهجه في تفسير القرآن الكريم وكتابة التاريخ

الدكتور عباس توفيق



نشر إلكترونيا في ذي الحجة، 1434/أكتوبر، 2013.

الإخراج الفني: عبد الجبار محمد تاقي
تصميم الغلاف: إدريس يحيى
التدقيق اللغوي: سعيد الدوسري

نبذة عن الكتاب

يتناول الكتاب الإمام الطبري من خلال ثلاثة محاور هي :

1 -حياته الشخصية وصفاته وملكاته ومؤلفاته.

2 -منهجه في تفسير القرآن الكريم. ويستجلي في هذا المحور القضايا التي تناولها في كتابه عن التفسير وتحديد المصطلح في التفسير والتأويل ثم طريقته في تفسير الآيات وتأويلها .

3 -منهجه في كتابة التاريخ، وقد بيّن هو بعض معالم هذا المنهج وتم استخلاص معالم أخرى من خلال سرده للحوادث وتعليقه عليها.

محتــــويات الكتـــــاب

الفصل الأول: ترجمته و مؤلفاته

نسبه وولادته ووفاته:

هو أبو جعفر محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب[1] ، وأوصل الذهبي وابن حجر العسقلاني نسبه إلى كثير ولم يتجاوزه[2]. وأورد ابن خلكان هذه النسبة على سبيل الشك وأثبت له بين يزيد وكثير جَداً آخر فقال :" أبو جعفر محمد بن جرير بن يزيد بن خالد الطبري، وقيل يزيد بن كثير بن غالب"[3]. ولئن صحّ ما رواه الحموي بأن أحدهم استعلم من الطبري عن نسبه فقال محمد بن جرير ولم يزد عليه اكتفاء به[4] فإن ذلك قد يكون

1) الحموي : معجم الادباء 6 : 513 ، السبكي : طبقات 3: 120 ، ابن كثير : البداية والنهاية 11 : 123
2) الذهبي : سير 14 : 267 ، العسقلاني : لسان الميزان 5 : 108
3) ابن خلكان :وفيات الأعيان 4: 43
4) الحموي : أدباء 6 : 519



سبباً لعدم اتفاق مؤرخي الرجال على سلسلةٍ له في نسبه واحدةٍ. والحال كذلك بالنسبة إلى تاريخي ميلاده ووفاته، فقد اختلف فيهما المؤرخون إلى حدٍ ما وإن اتفقوا على أنه من أهل آمل وهي قصبة طبرستان وأن ولادته كانت فيها. وذهب ابن خلكان والذهبي إلى أن ولادته كانت عام 224 هـ5 بينما تأرجح ياقوت والسبكي وابن حجر فذكروا أن مولده كان في 224 أو 225 هـ6. وأما وفاته فقد كانت في بغداد لأربعة أيام بقين من شوال من عام 310هـ على رأي بعض مترجميه7 وليومين بقيا من الشهر المذكور على رأي آخرين8 وعزا الحموي في نهاية ترجمته للطبري إلى أُناسٍ لم يسمِّهم أنهم كانوا يقولون إن الطبري مات في سنة 311 هـ أو 316 هـ وذلك في خلافة المقتدر بالله9، وأغلب الظن أن 310 هـ هو الأقرب إلى الصواب ، فليس بين أيدينا خبر عن نشاطاته أو كتاب ألفه بعد ذلك التاريخ. ومع أن المؤرخين مجمعون على أنه دفن في بيته ببغداد10 إلا أن ابن خلكان ذكر أنه رأى في القرافة الصغرى بمصر عند سفح المقطم قبراً يزوره الناس ويزعمون أنه للطبري لأن عند رأسه حجراً مكتوباً عليه إن هذا قبر ابن جرير الطبري ، ونفى ابن خلكان أن يكون ذلك الزعم صحيحاً11.

هيئته وسجاياه:

لم يعن المؤرخون كثيراً ببيان صفات الطبري المظهرية وسجاياه المعنوية ، وقد أجمل الحموي صفاته البدنية بثلاثة أشياء هي أنه " كان أسمر إلى الأدمة أعين نحيف الجسم مديد القامة "12 . وأضاف إليها خصلتين أخريين إحداهما بدنية أيضا وهي وفرة السواد في شعر رأسه ولحيته يوم وفاته، وثانيتهما فطرية مكتسبة وهي فصاحة اللسان وجده

5) ابن خلكان: وفيات 4 : 43 ، الذهبي : سير 14 : 267 ،
6) الحموي: أدباء 6: 513 ، 519 ؛ السبكي: طبقات 3: 120 / العسقلاني: لسان الميزان 5 : 109
7) الحموي: أدباء 6: 513 ؛ ابن خلكان: وفيات 4: 43
8) ابن الجوزي: المنتظم 13: 217 ؛ العماد الحنبلي: شذرات الذهب 4: 453 ؛ السبكي: طبقات 3: 126 ؛ ابن كثير: البداية والنهاية 11: 124 ؛ الذهبي: سير 14 : 282.
9) الحموي: أدباء 6: 552
10) باستثناء ابن الجوزي الذي ذكر في المنتظم 13 : 217 أنه دفن "برحبة يعقوب في ناحية باب خراسان في حجرةٍ بإزاء داره ".
11) ابن خلكان: وفيات 4 :43
12) الحموي: أدباء 6 : 513 – 514 ؛ ابن كثير : البداية والنهاية 11 : 123

واجتنابه الأخلاق التي لا تليق بأهل العلم13. وقد أورد ابن حجر العسقلاني اثنتين من خصاله المعنوية ، فأما أولاهما فهي عزوفه عن مقاربة النساء فقد ذكر بسنده أن الطبري " كان حصوراً لا يقرب النساء "14، وأما ثانيتهما فهي ثبات قلبه وقوة شخصيته وعدم اكتراثه بأهل الدنيا في مجالسه العلمية ، فقد أخرج ابن عساكر من طريق أبي معبد عثمان بن أحمد الدينوري أنه قال : " حضرت مجلس محمد بن جرير، وحضر الفضل بن جعفر بن الفرات بن الوزير ، وقد سبقه رجل، فقال الطبري للرجل: ألا تقرأ ؟ فأشار إلى الوزير، فقال له الطبري : إذا كانت النوبة لك فلا تكترث بدجلة ولا الفرات. قلت : وهذه من لطائفه وبلاغته وعدم التفاته لأبناء الدنيا "15.

ولعل في مقدورنا أن نجد في عدد من الأبيات التي رويت على أنها له خصالاً أخرى لم يسلط المؤرخون عليها ضوءاً، ومن هذه الخصال أنه كان حيياً كريماً عزيز النفس، وهذا جلي في قوله16:

إذا أَعْسَرْتُ لم يعـلـم رفيقي — وأَسْتغني فيستغني صديقي
حيائي حافـظٌ لي ماءَ وجهي — ورِفقي في مطالبتي رفيقي
ولو أني سمحتُ ببذل وجهي — لكنتُ إلى الغنى سهْلَ الطريق

ومنها قصْدُه وتواضعه ، ويتكشفان من قوله17:

خُلُقان لا أرضى طريقهما — بطر الغنى ومذلة الفقر
فإذا غنِيْتَ فلا تكن بطِراً — وإذا افتقرتَ فتِهْ على الدهر

ومنها سلامة قلبه وحسن ظنه بالآخرين و حثه الناس على الإتصاف بهذا الخلق، وهذا بادٍ من تعقيبه على بيتين بعث بهما أحمد بن عيسى العلوي إليه وهما18:

13) الحموي: أدباء 6: 513 ، 540 – 541 ؛ وينظر السبكي: طبقات 3 : 126
14) ابن حجر: لسان الميزان 5: 109.
15) نفسه 5 : 109-110
16) ابن الجوزي : المنتظم 13 : 216 ؛ الحموي م .س 6: 515 ؛ ابن خلكان: وفيات 4 : 43 ؛ الذهبي : سير 14 : 275-276
17) ابن الجوزي : المنتظم 13 : 216-217 ؛ الحموي: أدباء 6: 516 ؛ الذهبي : سير 14: 276
18) الحموي: أدباء 6 : 516

ألا إن إخـوان الثقـات قليـل   فهل لي إلى ذاك القليل سبـيل
سل الناس تعرف غثهم من سمينهم   فكـلٌ عليـه شاهـد ودليل

فأجابه الطبري قائلاً :

يُسيءُ أميري الظن في جهد جاهدٍ   فهلْ لي بحسن الظنِّ منه سبيل
تأمَّـلْ أميري ما ظننت وقلـتَه   فإن جميـل القول منـك جميـل

ولعل الاتّصاف بمثل هذه الأخلاق القائمة على احترام الذات والإباء وحسن المعاشرة والظن وغيرها يقف سبباً وراء عدم رغبته في تولّي مهام عرضت عليه كالقضاء، فقد ذكر الذهبي أنه ردّ على الخاقاني الوزير ما بعثه إليه من مالٍ واعتذر إليه عن قبول وظيفة القضاء أو المظالم اللذين عرضهما عليه[19]، ذلك أنه كان يدرك أن ممارسة مثل هذه الأعمال قد تفضي إلى ما من شأنه أن يمس تكوينه الذي تخلّق به أو أنْ يُضطره إلى مداهنة أولي الأمر على حساب الحق، أو غير ذلك مما قد يهز احترامه لنفسه أو صلته الحسنة بالآخرين. ولعل هذا الإدراك هو الذي حدا به إلى انتهار اصحابٍ له أرادوا أن يحملوه على قبول وظيفة المظالم في الأقل قائلاً لهم : " قد كنتُ أظن أني لو رغبت في ذلك لنهيتموني عنه "[20] وهذا النهي المنتظر إنما يكون من الصاحب الذي يكفّ يد صاحبه عما يمكن أن يسيء إليه.

مذهبه:

من اليسير على من يستقرئ كتابات الطبري أو ما كتب عنه أن يتبين أنه وعلى وجه العموم كان يسير على منهج السلف ويدين بما كانوا يدينون به متجنباً أهل البدع والضلالة وكذلك أهل الكلام والاعتزال . وقد لا يجد المرء في مؤلفاته ما ينم على توافقه الفكري أو العقائدي مع الفرق التي زخرت بها الساحة الإسلامية خلال القرن الثالث الهـجري باستثناء فرقة أهل السنة والجماعة، وكثيراً ما نجد وخاصة في تفسيره ردوداً على أصحاب هذه الاتجاهات أو على بعضهم كما سنعرض إلى ذلك في كلامنا على منهجه في التفسير. ومع ذلك فقد تداول ناس فيما بينهم أن تشيعاً كان فيه. وقد أورد الذهبي

---

(19) الذهبي: سير 14: 275
(20) الذهبي : سير 14 : 275

هذا الخبر وبرّأ الطبري منه حين قال : "وكان ابن جرير من رجال الكمال ، وشُنِّع عليه بيسيرٍ تشيّعٍ وما رأينا إلا الخير ، وبعضهم ينقل عنه أنه كان يجيز مسح الرجلين في الوضوء ولم نر ذلك في كتبه "[21]. وذهب ابن الجوزي وابن كثير إلى أن مما اشتهر عن الطبري قوله بجواز مسح القدمين في الوضوء وأنه لا يوجب غسلهما ، وعلى الرغم من تأويل المسح بالدلك إلا أن من الواضح أنهما عزَوا إلى هذا الموقف ما رُمِيَ به من تشيّع[22].

ويبدو أن القول بتشيعه كان لأمور أخرى منها أنه دأب على التسليم على الخليفة الراشد علي بن أبي طالب رضي الله عنه في مواضع كثيرة من كتبه بالعبارة التي يؤْثرها أهل التشيع وبها يميّزون أنفسهم من الفرق الأخرى، وهي عبارة عليه السلام، على الرغم من أنها لم تكن خاصة بهم. فقد استعمل الإمام البخاري هذه العبارة نفسها وهو يروي عن سيدة نساء أهل الجنة فاطمة الزهراء رضي الله عنها. ومنها توثيقه لحديث غدير خم ولربما لحديث الطير أيضا ، وهما من الأحاديث التي تشكك فيها البعض يومئذ مثل أبي بكر بن أبي داود[23]وبعض شيوخ بغداد[24]. وقد روى ابن كثير أنه رأى ما كتبه الطبري عنهما قائلا:" وقد رأيت له كتابا جمع فيه أحاديث غدير خم في مجلدين ضخمين وكتاباً جمع فيه طريق حديث الطير"[25]. ولم يكتف الطبري بتصحيح الحديث بل جلس للكلام عليه وكثر الناس للاستماع منه[26]. ويضاف إلى ذلك رأيه في مسح الرجلين للوضوء، وقد بسط رأيه في هذا الشأن عندما عرض إلى تأويل الآية الكريمة : " يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آَمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ "[27]. وأورد الطبري آراء من فهم الآية على أنها أمر بالغسل وآراء من فهمها على أنها أمر بالمسح[28]. وقد جمع هو بين الرأيين فقال:"

---

21) نفسه 14 : 267 ، العسقلاني : لسان الميزان 5 : 108

22) ابن الجوزي : المنتظم 13 : 217 ؛ ابن كثير : البداية والنهاية 11: 125

23) الذهبي : سير 14 : 274

24) الحموي : معجم الادباء 6 : 545

25) ابن كثير : م . س 11 : 125 . وفي تصريح ابن كثير برؤية الكتاب تصحيح للمعلومة التي اوردها الذهبي من ان الطبري لم يتم الكتاب ، ينظر الذهبي : سير 14 : 274 ، وان قال في موضع آخر ان هذا الكتاب في اربعة اجزاء وانه رأى شطرا منه، نفسه 14 : 277 .

26) الحموي : م .س 6 : 545

27) المائدة 6

28) الطبري : التفسير 4 : 467-470

والصواب من القول عندنا في ذلك أن الله عز ذِكْرُه أمر بعموم مسح الرجلين بالماء في الوضوء كما أمر بعموم مسح الوجه بالتراب في التيمم. وإذا فعل ذلك بهما المتوضئ كان مستحقا اسم ماسح غاسل، لأن غسلهما إمرار الماء عليهما أو إصابتهما بالماء، ومسحهما إمرار اليد أو ما قام مقام اليد عليهما، فإذا فعل ذلك بهما فاعل فهو غاسل ماسح"[29]. ومرد الجمع بين الرأيين إلى اختلاف قراءة "وأرجلكم" بين فتح اللام عطفا على الغسل وكسرها عطفا على المسح فأراد أن يجمع بين دلالتي القراءتين وإن كان هو ميالاً إلى قراءتها بكسر اللام لأن " العطف به على الرؤوس مع قربه منه أوْلى من العطف به على الأيدي وقد حيل بينه وبينها بقوله: وامسحوا برؤوسكم"[30].

ولعل هذه العوامل مجتمعة كانت وراء اتهام الطبري بالتشيع، ولربما كان لخلافاته مع الآخرين دور في ذلك في وقت كان التشيّع فيه يعرّض صاحبه إلى متاعب معينة، فقد روى الذهبي أن الحنابلة من أنصار أبي بكر بن أبي داود- وهو الشيخ الذي أشرْتُ إلى أن طعنه في حديث غدير خم هو الذي حث الطبري على جمع طرق الحديث المذكور وتوثيقه- شغبوا عليه وناله منهم أذى حتى إنه لزم بيته[31]. وكذلك ذكر ابن كثير أن " بعض عوام الحنابلة ورعاعهم منعوا من دفنه نهاراً ونسبوه إلى الرفض ومن الجهلة من رماه بالإلحاد، وحاشاه من ذلك كله "، ولقد كان هذا الظن سبباً لِأن يـ" دفن في داره "[32].

وإلى جانب ذلك فإننا نجد في كتب التراجم أشخاصاً آخرين يتسمون باسم محمد بن جرير الطبري ويكنّون بأبي جعفر ، ومن هؤلاء محمد بن جرير بن رستم أبو جعفر الطبري الذي توفي عام 310هـ وهو من علماء الإمامية وله مؤلفات في المذهب الشيعي[33]، ومحمد بن جرير الطبري أبو جعفر الذي كان حياً في عام 411هـ وهو الآخر شيعيٌ وله مصنفات[34]. ومن المحتمل أن يكون اقتران هذين وربما آخرين ايضا يحملون الاسم ذاته بالمذهب الشيعي مُوْهِماً بنسبة الطبري صاحب التاريخ والتفسير إلى هذا المذهب طالما أن اسمه يتوافق مع أسماء أولئك الذين كانوا شيعةً حقيقةً .

29) نفسه : 4 : 470–471
30 الطبري : التفسير 4 : 471
31) الذهبي : السير ، 14 :277
32) ابن كثير : البداية والنهاية 11 : 124-125
33) ابن حجر : لسان الميزان 5 : 110 ؛ كحالة : معجم المؤلفين 9: 146-147 وانظر في مصادره للاطلاع على مصادر اخرى في ترجمته
34) كحالة: معجم المؤلفين 9 : 147

وقد أورد الذهبي بعض الروايات التي يراد منها نفي التشيع عن الطبري من مثل تعليقه على من يطعن في إمامة الشيخين بأنْ لا يقال فيه مبتدع بل ينبغي قتله[35]، وكإيراده روايةً عن أبي بكر الدينوري يصف فيها صفة صلاة الطبري يوم وفاته إذ قال : " لما كان وقت صلاة الظهر من يوم الاثنين الذي توفي فيه، في آخره ،ابن جرير طلب ماء ليجدد وضوءه، فقيل له: تؤخر الظهر تجمع بينها وبين العصر فأبى وصلى الظهر مفردةً والعصر في وقتها أتم صلاة وأحْسنها "[36]. ومن المعلوم أن الشيعة يجمعون هاتين الصلاتين ويؤدونهما في وقت واحد وكذلك يفعلون بالنسبة إلى المغرب والعشاء. ونقل عنه ياقوت الحموي أنه كان يكفِّر كلَّ مَن كفَّر أصحاب النبي عليه الصلاة والسلام وأنه لم يكن ليقبل أخبارهم ولا شهاداتهم وبيّن الحموي أن الطبري قد " ذكر ذلك في كتابه الشهادات وفي الرسالة وفي أول ذيل المذيل"[37].

مكانته:

تبوّأ الطبري مكانة عالية في تاريخ الثقافة الإسلامية وذلك لجهوده الكبيرة وأعماله الموسوعية التي كرّسها لخدمة هذه الثقافة بمختلف تفرعاتها. فعلاوةً على كتابيه تاريخ الأمم والرسل المعروف بتاريخ الطبري وجامع البيان في تأويل القرآن المعروف بتفسير الطبري كانت له اليد الطُوْلَى في ميادين معرفية عديدة وصنَّف فيها مؤلفاتٍ بقي بعضها حتى يومنا هذا فيما ضاع بعضها الآخر. وتنم مصنفاته عموماً وكتاباته التي تصب في المسائل الدينية خصوصاً على علمٍ غزير وقدرةٍ عالية على عرض الآراء بموضوعية تامة ومناقشتها والموازنة فيما بينها واستنباط الأحكام منها . وقد أثنى عليه علماء السلف لجلال قدره وعلوِّ مرتبته وسعة علمه، فقال فيه الخطيب البغدادي إنه كان " أحد أئمة العلماء، يحكم بقوله ويرجع إلى رأيه لمعرفته وفضله. وكان قد جمع من العلوم ما لم يشاركه فيه أحد من أهل عصره فكان حافظاً لكتاب الله عارفاً بالقراءات بصيراً بالمعاني فقيهاً في أحكام القرآن عالماً بالسنن وطرقها، صحيحها وسقيمها، وناسخها ومنسوخها، عارفاً بأقوال الصحابة والتابعين ومن بعدهم من الخالفين في الأحكام

---

35) الذهبي: سير 14: 277
36) نفسه :14: 276
37) الحموي : الادباء 6 : 544



ومسائل الحلال والحرام عارفاً بأيام الناس وأخبارهم "[38]. وقد أثنى الذهبي عليه بشيء مماثل ولكنه أضاف أنه كان ثقةً صادقاً حافظاً واسع الرواية[39]، وجمع ياقوت الحموي بعضاً مما قاله العلماء فيه ، وهذه الأقوال هي الأخرى تظهر فضله وحجيته[40]، وفيها إلى جانب ذلك إشارة تبدو مهمة وتتعلق بطريقة تحمّله العلم، وأنه لم يكن في ذلك معوِّلاً " على المناولات والإجازات ولا على ما قيل في الأقوال بل يذكر ذلك بالأسانيد المشهورة "[41]، وهذا يعني أن السماع كانت الوسيلة الأساسية للطبري في تلقي العلم وأن ما رواه من ثمّ يتسم بالدقة والضبط لأنه رواه قراءةً وسماعاً عن شيوخه.

وقد هيأ للطبري أن يحظى بهذه المكانة انصرافُه المبكِّر إلى تحصيل العلم، وتنقُّله المستمر بين الحواضر العلمية الإسلامية وأخذُه على العلماء المختلفين في كل فن إلى جانب تنظيم وقته – بعد اكتمال أدوات علمه – فيما بين التأليف والتدريس. وسواء شرع في تلقي العلم يوم أن كان في السابعة من عمره على ما رواه الحموي عن لسانه[42]، أو عندما بلغ السادسة عشرة من عمره على ما يفهم مما قاله الذهبي :" مولده سنة أربع وعشرين ومئتين وطلب العلم بعد الأربعين ومئتين" [43] فإن بلدته آمل بطبرستان شهدت أُوْلى خطواته في تحصيل العلم، وإنه انتقل بعدئذ إلى الرّيّ وما جاورها من المدن قبل أن يشدَّ رحاله إلى العواصم العلمية الكبرى كبغداد والبصرة والكوفة ومصر وغيرها. كما أن ابتداءه كان مع القرآن الكريم جَرْياً على عادة المسلمين في تنشئة أبنائهم وتوافقاً مع ما نقله الحموي من حديثه عن نفسه، إذ قال : " حفظت القرآن ولي سبع سنين وصليت بالناس وأنا ابن ثماني سنين وكتبت الحديث وأنا ابن تسع سنين"[44]. والمجالات التي انصرف الطبري إلى تلقي علمه فيها هي:

---

38) الخطيب البغدادي : تاريخ بغداد 2 : 163؛ وينظر ابن الجوزي : المنتظم 13 : 216
39) الذهبي : سير 14 : 270 ، 277
40) الحموي : ادباء 6 : 527- 528
41) نفسه 6 : 527
42) الحموي : ادباء ، 6 : 520
43) الذهبي : سير 14 : 267
44) الحموي : ادباء ، 6 : 520

القرآن وعلومه:

وحفظ القرآن على شيخ لا نعرف اسمه، وقد انصرف إلى دراسة الكتاب الكريم وعلومه على أيدي شيوخ لم يُقْرَن الا نفر قليل منهم، من بين مشايخه، بتلقيه القرآن على أيديهم، ومن هؤلاء:

1- سليمان بن عبد الرحمن الطلحي [45]

2- العباس بن الوليد العذري، وقد قرأ عليه القرآن في بيروت[46]

الحديث وعلومه:

وأخذه عن :

1- محمد بن حميد الرازي، وهو من علماء الري، وقد قيل إنه أخذ عنه ما يربو على مائة ألف حديث[47].

2- أبو كريب محمد بن العلاء الهمذاني المتوفى في 248 هـ وهو من علماء الكوفة، وذكر الحموي أنه قيل إنه سمع من أبي كريب أكثر من مائة ألف حديث[48]

3- المثنى بن إبراهيم الأبلي، وهو من علماء الري[49]

الفقه:

ولعله كان يركز على الفقه الشافعي الذي أفتى به مدة عشر سنوات[50] من غير أن يصرفه ذلك عن الاعتناء بالمذاهب الفقهية الأخرى . وقد ذكر الحموي أن الطبري ذهب إلى مصر وأخذ على علمائها علوم مالك والشافعي وابن وهب، وأنه، قبل قدومه على مصر وبعد مغادرته إياها، عرج على علماء الشام ولكنه لم يسمِّ أياً من مشايخه في هذين الإقليمين كما أنه لم يذكر العلم الذي أخذه عن علماء الشام[51]. ومع ذلك فإنه قال إن

(45 السبكي : طبقات الشافعية ، 3 : 121

(46 الذهبي : سير ، 14 : 270

(47 الحموي : ادباء ، 6: 521 ؛ الذهبي : سير 14 : 268 ؛ العماد الحنبلي : شذرات الذهب 4 : 53

(48 الحموي : نفسه ؛ الذهبي : نفسه .

(49 نفسه

(50 تاريخ الطبري : مقدمة الناشر، 1 : 5

(51 الحموي : ادباء 6 : 522

الطبري كتب عن الحسن بن محمد بن الصبّاح الزعفراني[52]، ويستدل من كلامه على أنه كتب عنه كتاب الشافعي من غير أن يحدد الكتاب المقصود وإنْ كان المظنون أنه الأم لشهرته وأهميته في الفقه الشافعي.وأنه قرأه على أبي سعيد الاصطخري[53]، الحسن بن أحمد (244-328 هـ) وهو فقيه شافعي.

التاريخ:

1 – سلمة بن المفضل عن محمد بن إسحاق، فكتب عنه المغازي الذي كان أساسا لكتابه في التاريخ.[54]

2- محمد بن أبي معشر، وقد حدثه بالمغازي عن أبيه.[55]

الشعر: وقد أخذه عن ثعلب.[56]

وذكر الحموي أن الطبري قد نظر في علوم أخرى من مثل المنطق والجبر والحساب والمقابلة والطب وأنه قد أخذ بقسطٍ وافرٍ من كلٍ منها[57]. ولكنه لم يأت على ذكْر شيوخه في هذه الفنون. والواقع إن الأسماء التي سردناها آنفاً ليست هي وحدها التي أخذ عنها الطبري علمَه، بل هي لمن تم التصريح بحقل العلم الذي أخذه الطبري عنهم. وهناك أسماء أخرى عديدة ذكر المترجمون أنها للعلماء الذين رحل إليهم الطبري لأخذ العلم عنهم من غير تحديد عموماً لمجال العلم المأخوذ، وفيما يلي سرد بأسمائهم مرتبين على حسب أقاليمهم:

الرِّي:

1- أحمد بن حماد الدولابي

2- أحمد بن حماد، وذكر ياقوت أن الطبري كتب عنه كتاب المبتدأ[58]، ولعله كتابٌ في التاريخ .

---

52) نفسه 6 : 523
53) نفسه
54) نفسه 6 :521
55) الذهبي : سير 14:
56) الحموي : ادباء 6 : 528
57) نفسه 6 : 528-529
58) الحموي : ادباء 6 : 521

البصرة:

1- محمد بن موسى الحرشيّ[59]

2- عماد بن موسى القزاز[60]

3- محمد بن عبد الأعلى الصنعاني[61]

4- بشر بن معاذ[62]

5- أبو الأشعث[63]

6- محمد بن بشار بندار[64]

7- محمد بن المعنى[65]

واسط :

وأشار الحموي إلى أنه أخذ عن شيوخها ولكنه لم يسمِّ أيَّ واحدٍ منهم[66].

الكوفة :

1- هنّاد بن السّريّ[67]

2- إسماعيل بن موسى السُّدّي[68]

وهناك طائفة من الأسماء الأخرى الذين ذُكروا على أنهم كانوا من شيوخ الطبري ، ولكن لم تُبيَّن مواطنُهم ولا العلمُ الذي أخذه عنهم ، وهؤلاء هم[69] :

1- إبراهيم بن سعيد الجوهري

2- أبو سعيد الأشج[70]

---

59) نفسه

60) نفسه

61) نفسه ؛ الذهبي سير 14 : 268

62) المصدران السابقان

63) الحموي 6 : 521

64) ابن الجوزي : المنتظم 13 : 215 ؛ الحموي : أدباء 6 : 521 ؛ الذهبي : سير 14 : 268

65) الحموي : نفسه ؛ الذهبي : نفسه وفيه المثنى بدلا من المعنى

66) الحموي : ادباء 6 : 521

67) نفسه ؛ الذهبي سير 14 : 268

68) المصدران السابقان

69) هذه الأسماء مأخوذة بصورة رئيسية من الذهبي : سير ، 14 : 268-269 ، وقد ورد بعضها عند كل من : الحموي : ادباء 6 : 514 ؛ السبكي : طبقات الشافعية 3 : 121 ؛ ابن حجر العسقلاني : لسان الميزان 5 : 108 ؛ ابن العماد : شذرات الذهب 4 : 53 ؛ ابن الجوزي : المنتظم 13 : 215

70) ابن الجوزي : المنتظم 13 : 215

3- أبو عمار الحسين بن حُرَيث
4- أبو همام السكوني[71]
5- أحمد (بن أخي ابن وهب)
6- أحمد بن أبي سريج الرازي
7- أحمد بن المقدام العجلي
8- أحمد بن مَنيع (البغوي)
9- إسحاق ابن أبي إسرائيل
10- بشر بن معاذ العقدي
11- تميم بن المنتصر
12- الحسن بن عرفة
13- سعيد بن عمرو السكوني
14- سعيد بن يحيى الأموي
15- سفيان بن وكيع
16- سلم بن جُنادة
17- سوّار بن عبد الله العنبري
18- صالح بن مسمار المَرْوزي
19- عبد الحميد بن بيان السكري
20- عبدة بن عبد الله الصفّار
21- علي بن سهل الرملي
22- عمرو بن علي الفلاّس
23- الفضل بن الصبّاح
24- مجاهد بن موسى
25- محمد بن عبد الله بن بَزيع
26- محمد بن عبد الملك بن أبي الشوارب
27- محمد بن معمر القيسي
28- مهنّا بن يحيى
29- نصر بن عبد الرحمن الأوْدي
30- نصر بن علي الجَهْضَمي

[71]) لعله أبو همام الوليد بن شجاع الذي ذكره ابن الجوزي من بين شيوخ الطبري في المنتظم 13 : 215



31- هارون بن إسحاق الهمداني
32- يعقوب الدَّورَقي
33- يونس بن عبد الأعلى

إن ما يمكن أن يستخلص من هذه الأسماء هو أن الطبري كان متفرغاً لتحصيل العلم، ولهذا فإنه كان يشد الرحال إلى ملاقاة رجاله أينما كانوا ، ولم يكن من شأن هذه النزعة أن تغني الطبري معرفياً وحسب إذ لم يكتف بتلقي العلم الواحد من مصدر واحد فقط أو من مصر دون سواه بل أعانته على معرفة البيئات الاجتماعية المختلفة أيضاً. ولأنه التقى بعلماء متباينين في مشاربهم وفي مدارسهم العلمية فإنه لم ينغلق على اتجاهٍ ما وإنما كان يتمتع بأفق واسع ومعرفة غزيرة وقدرة على فهم ما لدى الآخرين ومحاورتهم وتبيان الحقيقة – من وجهة نظره بطبيعة الحال – من بين الكم الهائل من الأقوال والآراء والنزعات .

ولعل الأمر كذلك فيما يتعلق بتلاميذه، فهم كانوا من اتجاهات شتى، وكان بعضهم يختلف إليه ليقرأ عليه كتبه عامةً أياً ما كان مضمون تلك الكتب، ومن هؤلاء أبو الفرج بن أبي العباس الأصبهاني[72] الذي قال فيه ابن كثير إنه كان على معرفة تامة بالقراءات وإنه أحد المحدثين الذين اجتمعوا في مصر في أيام ابن طولون[73] . وكان عدد آخر يلزمه لعلم مخصوص، ومن هؤلاء:

1- أبو بكر بن بالويه الذي أخذ التفسير عن الطبري املاءً[74].
2- عبد الله بن أحمد الفرغاني الذي أخذ كتابي التفسير والتاريخ عن الطبري سماعاً[75].
3- الصفار، ولم يُذكَر غير لقبه، وقيل عنه إنه كان شيخاً ببغداد، وأخذ عن الطبري علم القراءات[76] .
4- أبو الحسين الجُبِّي واكتفى هو أيضا بعلم القراءات[77]

72) الحموي : أدباء 6 : 547-548
73) ابن كثير : البداية والنهاية 11 : 124
74) الحموي أدباء 6 : 515
75) نفسه 6 : 517
76) نفسه 6 : 517
77) نفسه 6 : 518

5- ابن بشار الأحول، أستاذ أبي العباس بن سريج، وقد درس على الطبري المذهب الشافعي[78] .

وفضلاً عن هؤلاء فقد ذُكرتْ أسماء أخرى من بين تلاميذه وهم:[79]

1- أبو أحمد بن عدي
2- أبو القاسم الطبراني
3- أبو بكر الشافعي
4- أبو محمد بن زَبْر القاضي
5- أحمد بن القاسم الخشاب
6- أحمد بن علي الكاتب ، أبو جعفر
7- أحمد بن كامل القاضي
8- عبد الغفار بن عبيد الله الحُضَيْني
9- عبد الله بن الحسن الحرّاني، أبو شعيب
10- محمد بن أحمد بن حمدان ، أبو عمرو
11- محمد بن عبد الله الشيباني ، أبو المفضل
12- مخلد بن جعفر الباقرحي
13- المعلى بن سعيد

مؤلفاته:

ليس من الواضح تماماً متى انصرف الطبري إلى التأليف، ومع أن كثرة ما ترك قد يشكّل علامة على أنه ابتدأ منذ وقت مبكر في التصنيف إلا أننا نجد أن أهم أعماله مؤلفةٌ في زمن متأخر من حياته وأن بعضاً مما شرع في تأليفه أو كان يعتزم تأليفه لم يتم بسبب وفاته مما يعني أنه ربما ابتدأ في وقت متأخر نسبياً. وليس من المعلوم على وجه اليقين مقدارُ ما ألّفَ أو جميعُ العناوين التي أخرجها، ولئن أشار ياقوت الحموي إلى أنه وجد " في ميراثه من كتبه ثمانين جزءا بخطه الدقيق "[80] فإن هذا الكم لا يدلل على عدد الكتب المصنفة التي تندرج ضمنه. وإن ما وصل الينا من مصنفاته ليس كثيراً، ولا نعرف عما

78) السبكي : طبقات الشافعية 3 : 123 ؛ الذهبي : سير 14 : 275

79) الاسماء مذكورة بشكل خاص عند الذهبي : سير 14 : 269 ، وقد ورد بعض منها عند الحموي : أدباء 6 : 514 ؛ السبكي : طبقات الشافعية 3 : 121 ؛ ابن حجر العسقلاني : لسان الميزان 5 : 108 ؛ ابن العماد الحنبلي : شذرات الذهب 4 : 53 .

80) الحموي : أدباء 6 : 540

لم يصل إلينا إلا النزر اليسير وفي بعض الحالات لا نعرف عنها غير العنوان وأحياناً يكون العنوان أيضاً مختلَفاً فيه. ومن مؤلفاته :

- كتاب اختلاف علماء الأمصار:

وهو أول كتاب ألفه الطبري وقد خصصه لبيان الاختلافات الواردة بين العلماء في أحكام الشريعة الإسلامية. وقد ضمّنه أقوال الفقهاء من مختلف الأمصار سواء من ظلت مدرسته ماثلة واجتهاداته متبعة كالأئمة مالك وأبي حنيفة والشافعي أو مَن كان مجتهداً ولكن لم يحظ بتقليد واسع أو قلّ مقلّدوه بمرور الزمن حتى لم يبق من مقلديه أحدٌ كالإمامين عبد الرحمن بن عمرو الأوزاعي وهو من علماء الشام وسفيان الثوري وهو من علماء الكوفة. وقد خلا هذا الكتاب من الإشارة إلى الإمام أحمد بن حنبل من بين أصحاب المذاهب الأربعة، وعندما روجع في ذلك ذكر أنه لم يجد له اختلافاً، وهذا يعني أنه قيّد نفسه بفكرة الاختلاف بين العلماء لتكون محوراً للكتاب ومن ثم فإن مَن لم يجد له ما يصبّ في بنيان كتابه أبعده وإن كان الإمام أحمد، على الرغم من أن القول بعدم وجود اختلافٍ له لا يبدو دقيقاً. وقد غضب تلاميذ الإمام أحمد لإغفال الطبري شيخهم ولربما حمّلوا موقفه تفسيراً ليس بالضرورة أن يكون صحيحاً وهو أن ذلك الإغفال ينطوي على عدم اعتراف الطبري بالإمام أحمد فقيهاً، ولذلك فقد شنّعوا عليه ورجموه ورجموا داره وقد حالوا يوم وفاته دون دفن جثمانه في المقبرة العامة فاضطر أصحابه وذووه إلى أن يدفنوه في بيته[81].

ومهما يكن من أمر فقد ألف الطبري هذا الكتاب فيما يظهر لكي يجعله أساساً يعود إليه في مناظراته[82]. وذكر ياقوت الحموي أن الكتاب يقع في ثلاثة آلاف ورقة، وأنه أول كتاب صنفه الطبري وأنه كثيراً ما كان يقول: " لي كتابان لا يستغني عنهما فقيه: الاختلاف واللطيف "[83]، وهو كتاب مطبوع.

81) ابن كثير : البداية والنهاية 11 : 124
82) الحموي : أدباء 6 : 536
83) نفسه

- كتاب القراءات:

وهو من الكتب التي اختلف المؤرخون في عنوانه، فقد أشار الطبري نفسه إليه بقوله: " وقد استقصينا حكاية الرواية.... في كتاب القراءات وأخبرنا بالذي نختار..."[84]. غير أن المؤرخين له أوردوا العنوان بصيغ أخرى، فعنونه ياقوت الحموي بـ " كتاب القراءات وتنزيل القرآن "[85]، وأشار الذهبي إليه بقوله: " وتم له كتاب القراءات والتنزيل والعدد "[86] بينما ذكر السبكي أن العنوان هو كتاب القراءات والعدد والتنزيل[87]. وليس من المعروف على وجه اليقين إن كانت هذه المسميات لكتاب واحد أو لأكثر من كتاب، كما أنه ليس من المعلوم إن كان العنوان الذي أثبتناه هو الذي اختاره الطبري في إخراجه الأخير للكتاب، ذلك بأن من المحتمل أنه ذكر العنوان الذي اعتمدناه من تفسيره على سبيل الإيجاز في الإحالة.

ولعلنا نجد فيما قاله الطبري في تفسير قوله تعالى " مالك يوم الدين " ما يلقي ضوءاً على مضمون الكتاب وطريقة ترتيبه، فقد قال: " وقد استقصينا حكاية الرواية عمّن رُوِيَ عنه في ذلك قراءةٌ في (كتاب القراءات) وأخبرنا بالذي نختار من القراءة فيه والعلة الموجبة صحة ما اخترنا من القراءة فيه فكرهْنا إعادة ذلك في هذا الموضع "[88]. وإن قوام هذا الكتاب هو:

أ- الاستقصاء لكل قراءة وقف عليها الطبري.

ب-اختيار قراءة منها.

ج- تعليل الاختيار.

ومن الغريب أن يورد الحموي عن بعض مَن ترجم للطبري قديماً أنه لم يأخذ عليه القراءات أو يقرأها عليه إلا آحاد الناس وذكر شخصين أحدهما هو أبو الحسين الجبِّي وثانيهما كان شيخاً في بغداد ملقباً بالصفار. والأمر الثاني الذي يدعو إلى الاستغراب هو ما أورده عن أبي الحسين الجبّي من أن الطبري قال له يومَ أن سمح له بالقراءة عليه: "

84) الطبري : التفسير 1 : 94
85) الحموي : أدباء 6 : 517
86) الذهبي : سير 14 : 273
87) السبكي : طبقات 3 : 121
88) الطبري : التفسير 1 : 94-95

(لا تنسبها إليَّ وأنا حيٌّ)، فما أقرأتُ بها أحداً حتى مات رحمه الله في شوال سنة عشر وثلاثمائة "[89]. ووجه الغرابة أن الحموي ذكر أنه رأى هذا الكتاب في ثماني عشرة مجلدة وبخط كبير.

وورد عند الحموي ذِكرٌ لكتاب آخر عنوانه: " كتاب الفصل بين القراءة " كما ورد في النص المطبوع من معجم الأدباء[90] بطبعة دار الكتب العلمية التي لم يتيسر لي الاطلاع على غيرها! ولا يبدو هذا العنوان قويما، ولعل صوابه، والله أعلم، هو: " كتاب الفصل بين القَرَأة " أي القراء إذ كثيراً ما استعمل الطبري هذه المفردة وبهذا المعنى في تفسيره.

ويبدو من وصف الحموي لمحتوى الكتاب ومما اقتبسه من التعليقات عليه أنه هو نفسه كتاب القراءات. فقد ذكر أن الكتاب مشتمل على اختلاف القراء في حروف القرآن وعلى أسماء القراء في الأمصار الإسلامية وعلى بيان ما لكل قراءة من وجه والتفاضل فيما بينها اعتماداً على قدرته في التفسير والإعراب[91]. وهذا التوصيف كما ترى مقارب تماماً لما ذكرناه آنفاً عن كتاب القراءات. وأما التعليق الذي اقبسه فهو ما نصه: " قال ابن كامل: قال لنا أبو بكر بن مجاهد وقد ذكر فضل كتابه في القراءات وقال: إلا أني وجدتُ فيه غلطاً وذكَره لي، وعجبتُ من ذلك مع قراءته [أي قراءة الطبري] لحمزة وتجويده لها، ثم قال: والعلة في ذلك أبو عُبيد القاسم بن سلاّم لأنه [أي الطبري] بنى كتابه على كتاب أبي عُبيد فأغفل أبو عُبيدٍ هذا الحرف فنقله أبو جعفر على ذلك "[92]. ثم علق الحموي قائلاً: " وكتابه في القراءات يشتمل على كتاب أبي عُبيد القاسم بن سلاّم لأنه كان عنده عن أحمد بن يوسف الثعلبي عنه [أي عن ابن سلام] وعليه بنى كتابه "[93].

والإشارة إلى كتاب " القراءات " واضحة في هذين التعليقين، ولعل تسميته بكتاب الفصل بين القَرَأة إنما هو كالاختلاف الوارد بين المؤرخين بشأن بعض عناوين كتبه الأخرى. على أن التعليق الآنف يشتمل على إشارة مهمة وهي أن الطبري بنى الكتاب على كتاب سابق،

89) الحموي : أدباء 6 : 517-518
90) الحموي : أدباء 6 : 531
91) الحموي : أدباء 6: 532
92) نفسه
93) نفسه

وقد كان هذا نهــجاً يتّبعه كثير من المؤلفين السابقين. غير أن الطبري – إذا صح ما قاله ابن كامل عنه- لم يمحّص ما نقله عن ابن سلام، أو أنه اكتفى بالنقل عن ابن سلام وفي هذا ما أوقعه في مناقضةٍ لتوجيهه الذي أسداه لطلبة العلم وهو التفقه فيما يتعلم كما سنرى ذلك فيما بعد. وليس معنى هذا أنه لم يتفقه في علم القراءة ذلك أن علمه في هذا الحقل كان غزيراً وواسعاً ولكن كان من الضرورة أن ينبّه إلى مثل الخطأ المشار إليه لكي لا يصبح بناء كتاب على كتاب بناءً تراكمياً بل يكون بناءً مسدداً قائماً على الإضافة والتنويع.

ولهذا الكتاب على كل حال نسخة خطية محفوظة في مكتبة جامعة الأزهر بالقاهرة تحت رقم 1 / 74 قراءات 1178 ويقع في 128 ورقة[94].

- بسيط القول في أحكام شرائع الإسلام:

وقد عنونه الطبري هكذا في تاريخه[95]، ويدور على:

أ- بيان آداب طلب العلم وضرورة ألا يقتصر الطالب فيه على النقل والتلقي وأن يتجاوزهما إلى التفقّه فيما تعلّم.

ب-ذكْر أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ومَن أخذ عنهم ثم تلاميذ هؤلاء وتلاميذ تلاميذهم من علماء الأمصار.

ت-ذكْر الأمصار العلمية التي تلقّى العلماء فيها علومهم عن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم، فبدأ بالمدينة المنورة ثم مكة المكرمة ثم الكوفة والبصرة والشام وخراسان.

ث-تخصيص أجزاء من الكتاب للقضايا الفقهية كالطهارة والصلاة وغيرهما مع بيان اختلافات الصحابة والتابعين فيها وسبب الاختلاف الوارد في أقوالهم.

ج- إفراد القضاة بمبحث خاص عنوانه: " كتاب آداب القضاة "، وتحدث فيه عمّا يحتاج إليه القاضي من صفات نفسية وملَكات إدارية وقدرات علمية من أجل إحكام وظيفته. ولعله أراد أن يوقف القاضي على أهمية تقييد

94) عبد الرحمن العزاوي : الطبري – السيرة والتاريخ 141

95) الطبري : التاريخ 2 : 86

قضائه ولهذا أردف هذا العنوان بعبارة " السجلات والشهادات " لدى كلٍ من الحموي والذهبي والسبكي ليصبح العنوان لديهم: "كتاب آداب القضاة والسجلات والشهادات "[96]، وفضلاً عن ذلك فقد عدّه هؤلاء المؤرخون كتاباً مستقلاً بينما هو فصل من الكتاب الذي نحن بصدد الحديث عنه.

لقد أشار الطبري إلى هذا الكتاب إشارة ذات مغزى وذلك في كتابه تاريخ الأمم والرسل حيث قال: " قال أبو جعفر: وقد اختلفت الرواية في صفة صلاة رسول الله صلى الله عليه وسلم هذه الصلاة ببطن نخلة اختلافاً متفاوتاً كرهتُ ذكره في هذا الموضع خشية إطالة الكتاب وسأذكره إن شاء الله في كتابنا المسمى: بسيط القول في أحكام شرائع الإسلام في كتاب صلاة الخوف منه "[97]. ولعل هذه الإشارة تلقي ضوءاً على تاريخ تأليف هذا الكتاب والطريقة العامة التي كان الطبري يأخذ نفسه بها في تأليفه لكتبه، ويمكن إجمال ما يُستَشفّ من هذه الاشارة بـ:

1- إن كتاب بسيط القول في أحكام شرائع الإسلام قد تم تأليفه بعد كتاب تاريخ الأمم والرسل المشهور بتاريخ الطبري، وإذا علمنا أن الطبري أملى كتابه في التاريخ في عام 303 هـ فإن ذلك يعني أن تأليفه لكتاب بسيط القول كان بعد ذلك التاريخ.
2- إن الطبري كان راغباً في أن يجعل كل واحد من كتبه دائراً على محاور متقاربة في موضوعاتها، بمعنى أنه كان ميالاً إلى أن يجعل كتبه تخصصية في وقت كان التأليف الموسوعي الشامل فيه فاشياً. وبما أن ذكْر هذه الصلاة، وهي صلاة الخوف، قد ورد في سياق حدث تاريخي فإنه لم يشأ أن يثقله بتفرعات فقهية ولهذا فإنه اكتفى باللقطة التاريخية وأحال القارئ الراغب في تبيان صفة صلاة الخوف، وهي قضية فقهية، إلى الموضع المناسب لها في كتابه الفقهي.

ربما كان الطبري يخطط لِما كان يعتزم كتابته لاحقاً أو مستقبلاً، ولهذا فإنه أشار هنا إشارة لا لبس فيها إلى أنه سيذكر ذلك الأمر أي إنه استعمل صيغة الاستقبال ولم

96) الحموي : أدباء 6 : 538-539 ؛ الذهبي : سير 14 : 273- 274 ؛ السبكي : طبقات 3 : 122
97) الطبري : التاريخ 2 : 86



يستعمل صيغة الإخبار ليقول مثلاً إنه ذكره. وتنطوي إشارته هذه على تحديدٍ لعنوان الكتاب وتصريحٍ بجزء من محتواه مما يعني أنه ربما كان يخطط لتآليفه اللاحقة ولمحتوى كل مؤلَّف.

- اللطيف في أحكام شرائع الإسلام:

وهو العنوان الذي صرح به الطبري في سياق حديثه عن الخلاف بشأن البسملة في فاتحة الكتاب[98]، ولكن الحموي أورده بصيغتين هما: " كتاب لطيف القول وخفيفه في شرائع الإسلام "[99]، و " لطيف القول في أحكام شرائع الإسلام "[100]، وهذا العنوان الأخير هو الذي اختاره الذهبي[101]. ويبدو أن اشتمال كتابه " بسيط القول على أحكام شرائع الإسلام " على كلمة " القول " في عنوانه هو الذي أوهم الحموي والذهبي في تسمية كتابه" اللطيف في أحكام شرائع الاسلام" فسمياه بـ" لطيف القول في أحكام شرائع الاسلام "[102]. وقد وصف الحموي محتوى الكتاب بقوله:" وهو مجموع مذهبه الذي يعوّل عليه جميع أصحابه، وهو من أنفس كتبه وكتب الفقهاء وأفضل أمهات المذاهب وأسدِّها تصنيفاً "[103]. ويبدو أن هذا الكتاب يدور على موضوعات مختلفة، فهو إلى جانب اشتماله على كتاب اللباس وكتاب أمهات الأولاد وكتاب الشرب، وهي مجالات متباينة كما ترى، يشتمل على كتاب في الشروط معنون بأمثلة العدول ويتحدث فيه عن فروع شتى كأصول الفقه وأخبار الآحاد والناسخ والمنسوخ والخصوص والعموم وغيرها من موضوعات علوم الحديث وعلوم القرآن وعلم الفقه[104]. ومع أن كتاب الشروط باب من أبواب كتاب اللطيف في أحكام شرائع الاسلام وأن الحموي قد وصف الكتاب على هذا الأساس إلا أنه عاد وخصص

98) الطبري : التفسير 1 : 75
99) الحموي : أدباء 6 : 517
100) نفسه 6 : 537
101) الذهبي : سير 14 : 273
102) الحموي : أدباء 6 : 537 ؛ الذهبي : سير 14 : 273
103) الحموي : أدباء 6 : 537
104) نفسه ؛ وينظر الذهبي : سير 14 : 273

لكتاب الشروط فقرة تحدث فيها عنه بوصفه كتاباً مستقلاً[105] ! وعلى كل حال فقد قام الطبري بتلخيص هذا الكتاب بناءً على طلب أبي أحمد العباس بن الحسن العزيزي وسمى مختصره " الخفيف في أحكام شرائع الاسلام "، وجعله في أربعمائة ورقة. ويبدو أنه لم يكتف باختصاره بل عمد إلى تبسيطه ايضاً ليجعل منه كتاباً فقهياً يمثل عوناً ميسِّراً للعالم على أن يتذكر ما فاته وللمبتدئ على أن يتعلم ما جهل[106].

- ذيل المذيّل:

وهذا كتاب في تاريخ الرجال ومداره على أصحاب النبي عليه الصلاة والسلام سواء منهم من مات أو قتل في حياته الشريفة أو بعد انتقاله إلى الرفيق الأعلى. ومعيار ترتيبه لهؤلاء الرجال هو قربهم من النبي صلى الله عليه وسلم الأقرب فالأقرب أو من قريش من القبائل، ثم مَن جاء بعدهم من التابعين وتابعيهم إلى أن بلغت السلسلة شيوخه المباشرين. وقد ذكر طرفاً من أخبارهم وما قيل عن صفاتهم من حيث التثبت والضعف واللين، وكان يذبّ عن ذوي الفضل منهم إن رأى أنهم برآء مما رُموا به. وأما القسم الأخير من كتابه فقد خصصه لِمَن " حدث عنه الأخوة أو الرجل وولده ومن شهر بكنيته دون اسمه أو باسمه دون كنيته "[107].

وما دام هذا الكتاب في علم الرجال فقد كان من الطبيعي أن يحظى بعناية أهل الحديث بالدرجة الأولى وكذلك المعنيين بالتاريخ. وهذا الكتاب الذي أملاه الطبري بعد سنة ثلاثمائة للهـجرة[108] أطلق عليه الذهبي تسمية أخرى فقال عنه: " وتم أيضاً كتاب تاريخ الرجال من الصحابة والتابعين وإلى شيوخه الذين لقيهم "[109]، وسماه السبكي " تاريخ الرجال من الصحابة والتابعين "[110] اعتماداً فيما يبدو كعادته على

105) الحموي : أدباء 6 : 537
106) نفسه 6 : 537-538 ؛ الذهبي : سير 14 : 273 ؛ السبكي : طبقات 3 : 121
107) الحموي : أدباء 6 : 535
108) نفسه
109) الذهبي : سير 14 : 273
110) السبكي : طبقات 3 : 121

الذهبي ولكنه اجتزأ ما قاله الذهبي فأخذ منه نصف عبارته وألصقه بالعنوان على أنه جزء منه بينما كانت مقالة الذهبي "كتاب تاريخ الرجال " وصفاً.

إن اعتماد معيار القرب من النبي عليه الصلاة والسلام، أو من قريش من بين القبائل، أساساً لترتيب الرجال يجعل إمكانية الإفادة من هذا الكتاب أمراً أقرب إلى العسر منه إلى اليسر وذلك لأن الكتاب سيكون موجهاً إلى فئة دون سواها من أهل العلم ممن يعرفون مكانة الصحابة، وحتى هؤلاء قد يصعب عليهم التمييز بين المراتب المختلفة لهم إذا ما تقاربت فضائلهم، ناهيك عن صعوبة الإلمام بمدى القرب بتوالي الأيام وباختلاف المشارب. ومن ثم كان لا بد للقارئ أن يتبين فهم الطبري لذلك القرب لكي يفيد من الكتاب فائدة حقيقية، ولا أحسب أنه كان في مقدوره أن يستشف ذلك بيسر.

- تهذيب الآثار:

وهو من كتبه الموسوعية التي شرع فيها وأنجز منها قسطاً ولم يأت على إتمامها[111]. ويدور هذا الكتاب كما هو واضح من عنوانه على الحديث الشريف، وقد اختط الطبري لنفسه فيه منهجاً يقوم على الأسس الآتية[112]:

1- إفراد كل واحد من أصحاب النبي عليه الصلاة والسلام بمسند خاص مبتدئاً بمسند الصديق رضي الله عنه.
2- الاكتفاء بإثبات ما صح لديه سنده والإعراض عما سواه.
3- إفاضة الكلام على الحديث المنتقى من حيث طرقه وعلله وفقهه.
4- بيان موقف العلماء من الحديث المختار وبسط الحجج التي استندوا إليها في تأسيس مواقفهم.
5- بيان ما في الحديث من المعاني والغريب.
6- التعرض إلى اقوال الملحدين والرد عليهم.

111) الحموي : أدباء 6 : 514 ؛ الذهبي : سير 14 : 273
112) الذهبي : سير 14: 273 ؛ السبكي : طبقات 3 : 121



إن ما رمى الطبري إلى استيفائه والإحاطة به واسع ومتشعب ويكاد يكون شاملاً، ولو تم – كما يقول الذهبي- لجاء في مائة مجلد[113]. ومثل هذا المشروع يحتاج إلى تضافر جهود علماء عديدين وإلى زمن طويل، ولعل هذا هو السبب في أن الطبري لم ينجز منه إلا " مسند العشرة [أي المبشرين بالجنة] وأهل البيت والموالي وبعض مسند ابن عباس فمات قبل تمامه "[114]. وإن دوران هذا الكتاب على ما أسنده الصحابيُّ هو السبب، فيما أظن، في الوهم الذي وقع فيه الحموي حين ذكر كتاب " التهذيب من مسند العشرة " و " مسند ابن عباس "[115] و" مسند أسامة بن زيد "[116] على أنها كتب مستقلة بينما هي في واقع الأمر أجزاء من كتابه تهذيب الآثار.

ولهذا الكتاب نسخ مخطوطة في تركيا، ففي كوبريلي نسخة برقم 269 تحتوي على الأحاديث التي رواها عبد الله بن عباس رضي الله عنه وتقع في 196 ورقة ويعود تاريخ نسخها إلى القرن الثامن الهجـري، ونسخة برقم 270 وهو مسند علي رضي الله عنه نسخت هي الأخرى في القرن الثامن الهــجري وتقع في 85 ورقة إلى جانب نسخ أخرى في بعض مكتبات استانبول[117]، وفي دار الكتب المصرية نسخة مصورة عن مكتبة كوبريلي برقم 171 وتشتمل على 196 ورقة[118]. وقد نُشر الكتاب بتحقيق محمود محمد شاكر في القاهرة.

- كتاب ترتيب العلماء:

وهو كتاب ذكره الذهبي وقال فيه إنه " من كتبه النفيسة، ابتدأه بآداب النفوس وأقوال الصوفية ولم يتمه"[119]. وقد يُستدل من هذه الإشارة المقتضبة إلى محتوى الكتاب على احتمال أن يكون هو و" كتاب أدب النفوس الجيدة والأخلاق النفيسة " الذي ذكره

113) الذهبي : سير 14 : 273
114) نفسه
115) الحموي : أدباء 6 : 517
116) نفسه 6 : 544
117) فؤاد سزكين : تاريخ التراث العربي 525
118) عبد الرحمن العزاوي : الطبري- السيرة والتاريخ 139 ؛ وورد في هامش 13 : 215 من كتاب المنتظم لابن الجوزي تعليق المحقق على كتاب تهذيب الآثار بأنه مطبوع، ولم أره.
119) الذهبي : سير 14 : 274

الحموي[120] كتاباً واحداً وعلى أن الحموي سماه باسم بابه الأول. ويتعزز هذا الاستدلال من خلال ما قاله الحموي عن الكتاب من أنه يدور على أعمال القلوب والحالات التي تعتريها وأدوائها وعلى فضل القرآن والدعاء، وهي الموضوعات التي كان المتصوفة يولونها عناية واضحة. ويبدو أن الطبري قد أنجز قسماً من هذا الكتاب وأملاه وأتم منه أربعة أجزاء أخرى في خمسمائة ورقة ولكنه لم يخرجها إلى الناس إملاءً. ولعل مرد ذلك إلى وفاته عام 310 هـ وهو العام الذي شرع فيه بتأليف الكتاب، وقد ضاع جزءان من هذه الأجزاء الأربعة بعد أمد يسير من وفاة الطبري[121].

- تاريخ الرسل والأنبياء والملوك والخلفاء:

ولعله أهم كتاب في التاريخ خلفه عالم مسلم في القرون الهـجرية الأولى، وتكمن أهميته في أنه مبني على ما سبقه من كتب المؤرخين وأهل السير، فهو يشتمل عليها، أو على جوهرها، من جهة، ويشكل واحداً من أهم المصادر التي اعتمد عليها المؤرخون اللاحقون من جهة أخرى. وعنوان الكتاب هذا متناغم مع محتواه وهو الذي ذكره الحموي،[122] إلا أنه عاد وسماه في موضع آخر "بتاريخ الرسل والملوك وأخبارهم ومن كان في زمن كل واحد منهم "[123]. وقد ذكره ابن الأثير في كتابه الكامل في التاريخ مسمياً إياه بالتاريخ الكبير فقال: " فابتدأت بالتاريخ الكبير الذي صنفه الإمام أبو جعفر الطبري إذ هو الكتاب المعوّل عند الكافة عليه "[124]. ولم يصرح الطبري بالعنوان في خطبة الكتاب، وعنْوَنَتْه دارُ الكتب العلمية في طبعتها له عام 1997 بتاريخ الأمم والملوك بينما اختارت دار الفكر في طبعتها له عام 1998 عنوان تاريخ الرسل والملوك ومن كان في زمن كل منهم . ويقع الكتاب على ما قال ياقوت الحموي في نحو خمسة آلاف ورقة[125]

120) الحموي : أدباء 6 : 528
121) نفسه 6 : 539-540
122) نفسه 6 : 517
123) نفسه 6 : 533
124) ابن الأثير : الكامل في التاريخ 1 : 6
125) الحموي : أدباء 6 : 535

وتشتمل على تاريخ البشرية منذ آدم عليه السلام إلى آخر عام 302هـ[126]، وحاز على إعجاب وثناء العلماء والدارسين منذ أن أخرجه الطبري، وقد تم اختصاره وترجمته إلى اللغات الفارسية والتركية منذ زمن مبكر[127] وإلى بعض اللغات الأوربية كالفرنسية والإنجليزية في العصر الحديث[128].

- جامع البيان عن تأويل آيات القرآن:

وهو الكتاب المشهور بتفسير الطبري. ولعله من أهم ما كتب على الإطلاق ومن أقربها إلى نفسه واهتماماته، فهو الكتاب الوحيد الذي قال عنه إنه كان يحدث نفسه به منذ أن كان صبياً[129] وإنه كان يستخير الله تعالى على عمله ويسأله العون عليه ثلاثة أعوام من قبل أن يشرع فيه.[130] ويبدو أنه خرّج الكتاب أكثر من مرة، فقد روى ياقوت عن أبي بكر بن كامل أنه تلقّى أجزاء من هذا التفسير عن الطبري إملاءً في سنة 270 هـ[131]، ونقل عن الخطيب البغدادي بسنده عن أبي بكر بن بالويه أنه كتب التفسير عن الطبري إملاءً من سنة 283 هـ إلى سنة 290 هـ[132].

وهذا الكتاب، الذي سنعود إلى الحديث عنه بشيء من التفصيل لاحقاً عندما نتكلم عن منهج الطبري في التفسير، قد ثمّن تثميناً عالياً لشموليته وسعته وغزارة العلم المبثوث فيه. فهو جامع لقضايا علوم القرآن ولكتب المفسرين السابقين التي وصلت إليه من أكثر من طريق كتفاسير ابن عباس وعبد الرحمن بن زيد بن أسلم وابن جريج وغيرهم فنقلها إلى الأجيال اللاحقة وحفظها من الضياع، ثم إنه تجنب أن يُضمِّن كتابه تفسيراً غير موثوق، ولهذا فإنه " لم يُدخل في كتابه شيئاً عن كتاب محمد بن السائب الكلبي ولا مقاتل بن سليمان ولا محمد بن عمر الواقدي لأنهم عنده أظنّاء "[133].كما أنه احتوى على ما كتبه علي بن حمزة الكسائي ويحيى بن زياد الفراء وأبو الحسن الأخفش وأبو علي

126) نفسه 6 : 516-517 ؛ الذهبي : سير 14 : 273
127) بروكلمان : تاريخ الأدب العربي 3 : 48
128) فؤاد سزكين : تاريخ التراث العربي 524
129) الحموي : أدباء 6 : 529
130) نفسه 6 : 530
131) نفسه 6 : 529
132) نفسه 6 : 515
133) الحموي : أدباء 6 : 531



قُطْرُب بحسب ما كان تفسيره يقتضيه في المعاني والإعراب وإن لم يسمّهم إذا ذكر شيئاً من كلامهم[134]. ولشمولية هذا الكتاب وسعته وتنوع مجالات المعرفة فيه وضخامة حجمه البالغ عشرة آلاف ورقة كما قال ياقوت[135] أورد الذهبي عن أبي محمد الفَرْغاني قوله: " لو ادّعى عالمٌ أن يصنِّف منه عشرة كتب كل كتاب منها يحتوي على علم مفرد مستقصى لفعل "[136].

وقد ترجم التفسير، وربما مختصرات له، إلى اللغة الفارسية ومخطوطات هذه الترجمة موجودة في بريطانيا وفرنسا وتركيا، وإلى اللغة التركية ونسخه المخطوطة محفوظة في تركيا وألمانيا[137].

- كتاب البيان عن أصول الأحكام:

وقد أشار الطبري إلى هذا الكتاب في تفسيره وهو بصدد الكلام على حكم النسخ في قوله تعالى: " فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ إِنَّ اللهَّ وَاسِعٌ عَلِيمٌ "[138]، فقال: " وقد دللنا في كتابنا: كتاب البيان عن أصول الأحكام على أن لا ناسخ من آي القرآن وأخبار رسول الله صلى الله عليه وسلم إلا ما نفى حكماً ثابتاً وأُلزِم العبادُ فرضَه، غير محتمل بظاهره وباطنه غير ذلك. فأما إذا ما احتمل غير ذلك من أن يكون بمعنى الاستثناء أو الخصوص والعموم أو المجمل أو المفسر فمن الناسخ والمنسوخ بمعزل بما أغنى تكريره في هذا الموضع "[139]. وأعاد الإشارة إلى هذا الكتاب عندما تكلم على عدم جواز إحالة الظاهر إلى الباطن من التأويل بغير برهان[140]. وقد صرح في موضع آخر بعنوان قد يكون للكتاب ذاته مع شيء من التغيير، وهذا العنوان هو " كتاب اللطيف من البيان "[141]. واعتقاد كونهما كتاباً واحداً مردود إلى أن ما أشار به إلى هذا العنوان الجديد يدور هو الآخر على قضية الناسخ والمنسوخ حيث قال: " وقد بينا في غير هذا الموضع من كتابنا هذا [أي التفسير] وفي

---

134) نفسه
135) نفسه
136) الذهبي : سير 14 : 273
137) فؤاد سزكين : تاريخ التراث العربي 526 ؛ بروكلمان : تاريخ الأدب العربي 3 : 49
138) البقرة : 115
139) الطبري : التفسير 1 : 552
140) نفسه 1 : 558
141) نفسه 2 : 389



كتابنا: كتاب اللطيف من البيان أن كل آيتين أو خبرين كان أحدهما نافياً حكم الآخر في فطرة العقل فغير جائز أن يُقْضى على أحدهما بأنه ناسخ حكم الآخر إلا بحجة من خبرٍ قاطعٍ للعذر مجيئُه "[142]. غير أننا نجد إشارة إلى عنوان ثالث هو: كتاب اللطيف من البيان عن أحكام شرائع الدين[143]، وبيّن أنه استقصى فيه آراء العلماء بشأن قضايا متعددة كان هو بصدد قضية الإيلاء منها وحق المرأة إثر انقضاء الشهور الأربعة في مطالبة الزوج بالفيء أو الطلاق[144]. وهذه القضية فقهية ولهذا فإن من المحتمل أنه رأى أن ما يناسبها هو عبارة "أحكام شرائع الدين". ثم عاد وذكر في موضع آخر "كتاب اللطيف من البيان عن أصول الأحكام"[145]، وأشار فيه إلى موضوع الناسخ والمنسوخ.

إننا، إذن، إزاء أربع صيغ مختلفة قد تكون عنواناً لكتاب واحد أو لأكثر من كتاب. ولئن كانت كلها عناوين لكتاب واحد فلعل ذلك يدعو إلى التساؤل عمّا حدا بالطبري إلى عدم الاستقرار على عنوان واحد دون سواه خاصةً وأن المجتزآت الآنفة تبين بجلاء أن الكتاب كان مؤلَّفاً قبل التفسير مما يعني حتمية استقرار عنوانه على صيغةٍ ما. وأما إذا كانت هذه العناوين لكتب مختلفة، أو حتى لكتابين، فإن التساؤل سيكون عن الحكمة وراء اختيار عناوين متقاربة تقارباً شديداً لكتب مختلفة وعن الأساس الذي كان يُطَمْئِنُ المؤلِّف عن حفظ القارئ من اللبس. ومع ذلك فإني أعتقد أن العناوين كلها لكتاب واحد وأن اختصارها أحياناً كان بهدف الإيجاز في الإحالة. وأما تناوب شطر من العنوان بين "أحكام شرائع الدين" و "أصول الأحكام" فمردود إلى سعي الطبري إلى اختيار أكثر الصيغتين تناسباً لموضوع الإحالة، فإذا كان مدار الكلام على الفقه ذكر "أحكام شرائع الدين" وإلا قال " أصول الأحكام".

- التبصير في أصول الدين:

وهو العنوان الذي أثبته السبكي[146]، وقد سمّاه ياقوت الحموي "كتاب رسالة البصير في معالم الدين" وقال عنه إنه يقع في ثلاثين ورقة وإن الطبري كتبه لأهل طبرستان ليبين

142) نفسه 2 : 389
143) نفسه 2 : 451
144) نفسه 2 : 451
145) نفسه 3 : 18
146) السبكي : طبقات 3 : 121



لهم مسألتين أولاهما هي مذاهب أهل البدع وثانيتهما هي تبيين الحق لهم فيما وقع بينهم من الخلاف في الأسماء[147]. وقد عنونه الذهبي بـ" كتاب التبصير في معالم الدين"[148]. ويبدو من خلال وصف الذهبي له أنه كتاب يدور على أسماء الله تعالى وصفاته التي أخبر بها الله تعالى أو رسوله صلى الله عليه وآله وسلم وحقيقة العلم بها والموقف من منكرها أو من الجاهل بها[149]. فموضوع الكتاب هو الأسماء والصفات وهو من موضوعات علم التوحيد، وعلى هذا فإني أميل إلى اختيار العنوان الذي أثبته السبكي؛ لأن المؤلف يعين القارئ بكلمة التبصير على تعريفه بما يجهله، وهذه وظيفة تنويرية لا تؤديها كلمة "البصير". كما أن علم التوحيد الذي تمثل الأسماء والصفات ركناً من أركانه يُعَدُّ أصلاً من أصول الدين لا مَعْلَماً من معالمه.

ولهذا الكتاب نسخة مخطوطة كتبت عام 631 هـ مودعة في مكتبة الأسكوريال ثاني/ 1514 ضمن مجموع برقم 1506. وقد نشر هذا الكتاب عام 1996م 1416هـ بتحقيق علي بن عبد العزيز بن علي الشبل في المملكة العربية السعودية تحت عنوان: "كتابٌ فيه تبصير أولي النُّهى ومعالم الهدى أو التبصير في معالم الدين".

- كتاب الفضائل:

وهذا هو العنوان الذي اختاره الذهبي وقال في وصفه: "ولما بلغه أن أبا بكر بن داود تكلم في حديث غدير خم عمل كتاب الفضائل فبدأ بفضل أبي بكر ثم عمر وتكلم على تصحيح حديث غدير خم واحتج لتصحيحه ولم يتم الكتاب"151. ولعل هذا الوصف وكذلك العنوان يعطيان تفسيراً لعناوين مختلفة هي في الأصل أجزاء من هذا الكتاب ولكنها عُدَّت كتباً مستقلة. ومن هذه العناوين: "كتاب فضائل علي بن أبي طالب رضي الله عنه" الذي قال ياقوت عنه إن الطبري تكلم في أوله على أخبار غدير خم152، و "كتاب فضائل أبي بكر وعمر رضي الله عنهما"153، و"كتاب فضائل العباس"154.

147) الحموي : أدباء 6 : 542
148) الذهبي : سير 14 : 279 ، وسمّاه في 14 : 273 بـ " كتاب التبصير ".
149) نفسه 14 : 279-280
150) بروكلمان : تاريخ الأدب العربي 3 : 49 ؛ فؤاد سزكين : تاريخ التراث العربي 526
151) الذهبي : سير 14 : 274
152) الحموي : أدباء 6 : 542
153) نفسه 6 : 541

ويبدو أن الدافع الأساس لتأليف هذا الكتاب هو أحاديث غدير خم التي ذكرنا في بداية هذا الفصل أن بعضاً من شيوخ بغداد كانوا ينكرونها، فأراد الطبري أن يثبت صحتها وتصدّى لذلك، ولكن احتراسه من أن يُتهم بالتشيع قاده إلى أن يتكلم في فضائل أبي بكر وعمر رضي الله عنهما وإنْ لم ينفعه ذلك الاحتراس كثيراً. وأما فضائل العباس فقد زعم الحموي أن العباسيين هم الذين طلبوا منه أن يصنعه[155]، وكأن حسابات التوازن السياسي والمذهبي كانت وراء توسيع هذه الفضائل التي صممت أساساً لتركّز على علي بن أبي طالب رضي الله عنه من خلال أحاديث غدير خم.

إن مرتكزات هذا الكتاب هي فضائل أبي بكر وعمر، وفضائل علي بن أبي طالب، وفضائل العباس رضي الله عنهم أجمعين. وإن القسم الخاص بفضائل علي هو المشتمل على أحاديث غدير خم التي قال ابن كثير عنها إنه رآها من عمل الطبري في مجلدين ضخمين[156]، ولعل "كتاب حديث الطير"، الذي ذكر ابن كثير أيضاً أن الطبري صنعه، هو الآخر جزء من فضائل علي بن أبي طالب رضي الله عنه.

- كتاب صريح السنة:

وهذا هو تسمية الحموي له، وأما الذهبي فقد سمّاه "كتاب شرح السنة"، وهو رسالة تقع في أوراق قليلة بيّن فيها الطبري اعتقاده ومذهبه[157]. وقد حققه ونشره بدر بن يوسف المعتوق ونشره في عام 1985م 1406هـ.

- كتاب المسند المجرَّد:

وهو كتاب في الحديث قال الحموي إنه يتضمن الأحاديث التي أخذها عن شيوخه وقرأها على الناس، بينما سماه الذهبي المسند المخرَّج وقال عنه إنه مشتمل على ما رواه الصحابي من صحيح وسقيم وأن الطبري لم يتمّه[158].

154) نفسه 6 : 542
155) نفسه 6 : 545
156) ابن كثير : البداية والنهاية 11 : 125
157) الحموي : أدباء 6 : 542 ؛ الذهبي : سير 14 : 274
158) الحموي : نفسه 6 : 540 ؛ الذهبي : نفسه

- كتاب الأطعمة:

وذكره الطبري في سياق تفسيره لقوله تعالى: "وَالْخَيْلَ وَالْبِغَالَ وَالْحَمِيرَ لِتَرْكَبُوهَا وَزِينَةً وَيَخْلُقُ مَا لَا تَعْلَمُونَ"[159]، فقال: "وقد وضع الدلالة على تحريم لحوم الحمر الأهلية بوحيه إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، وعلى البغال بما قد بيّنا في كتابنا: "كتاب الأطعمة" بما أغنى عن إعادته في هذا الموضع"[160].

-كتاب السرقة:

وذكره الطبري أيضاً في سياق تفسيره لقوله تعالى: " وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا "[161] فقال: "وقد استقصيتُ ذكر أقوال المختلفين في ذلك مع عللهم التي اعتلوا بها لأقوالهم، والتلميح عن أوْلاها بالصواب بشواهده في كتابنا كتاب السرقة".[162]

-كتاب الرد على ذي الأسفار:

وذكره ياقوت وقال إن الطبري يرد فيه على داود بن علي الأصبهاني[163]، وليس من الواضح ما هو محتواه.

-كتاب مختصر الفرائض: وذكره ياقوت[164]

-كتاب مختصر مناسك الحج: وذكره ياقوت[165] وسمّاه الذهبي "كتاب المناسك"[166].

-كتاب الشهادات:

وذكره ياقوت، ويبدو أنه يبين مذهب الطبري في الإمامة إذ كان على ما كان عليه أهل الحديث في إمامة أبي بكر وعمر وعثمان وعلي رضي الله عنهم وأنه كان يكفِّر مَن كفَّر أصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ولا يقبل أخبارهم ولا شهاداتهم[167].

159) النحل 8
160) الطبري : التفسير 7 : 564
161) المائدة 38
162) الطبري : التفسير 4 : 312
163) الحموي : أدباء 6 : 540
164) الحموي : أدباء 6 : 542
165) الحموي : نفسه
166) الذهبي : سير 14 : 274
167) الحموي : أدباء 6 : 544

-كتاب الموجز في الأصول:

وقال عنه ياقوت إن الطبري ابتدأ فيه برسالة الأخلاق ثم قطع ووعد بكتاب الآدر في الأصول ولكنه لم يخرج منه شيئاً[168].

-كتاب في عبارة الرؤيا:

وذكر ياقوت إن الطبري جمع طرفاً من مادته وإنه مات قبل أن يعمله[169].

-كتاب في الرد على ابن عبد الحكم على مالك:

ويقول ياقوت عنه إنه لم يقع إلى أصحابه[170].

-كتاب في الرمي بالنُّشّاب:

ويبدو أنه من الكتب المنسوبة إليه، فقد "قال عبد العزيز بن محمد: وقد وقع إليَّ كتابٌ صغير في الرمي بالنُّشّاب منسوبٌ إليه وما علمت أحداً قرأه عليه ولا ضابطاً ضبط عنه... وأخاف أن يكون منحولاً إليه"[171].

---

168) نفسه 6 : 542
169) نفسه
170) نفسه
171) الحموي : أدباء 6 : 543



الفصل الثاني:منهجه في التفسير

الإعجاز البياني:

يرى الطبري أن للقرآن الكريم خصائص مميزة كبرى وأن من بينها "نظمه العجيب ورصفه الغريب وتأليفه البديع الذي عجزت عن نظم مثل أصغر سورةٍ منه الخطباء وكلّت عن وصف شكل بعضه البلغاء وتحيّرتْ في تأليفه الشعراء وتبلّدتْ – قصوراً عن أن تأتي بمثله – لديه أفهام الفهماء، فلم يجدوا له إلا التسليم والإقرار بأنه من عند الواحد القهار"[172]. وهذه الميزة التي يراها في القرآن الكريم ويرى أنه يفضل بها سائر الكتب قبله ماثلةٌ كما هو جليٌّ في بيان الكتاب الكريم وأسلوبه، ويبدو من كلامه أنه يميل إلى الاعتقاد بأن إعجاز القرآن كامنٌ في هذا الوجه دون الوجوه الأخرى التي ذكرها بعض العلماء[173]. وقادتْه هذه الميزة إلى أن يمهِّد لتفسيره بحديث مستفيض عن بعض قضايا القرآن الكريم وعلى رأسها حديثه عن البيان وعن تفاوت أهل اللسان في القدرة عليه.

وقد استهل كلامه بالإشارة إلى أن البيان من النعم الكبرى التي أنعم الله تعالى بها على الإنسان، فبه يكون الإفصاح عمّا في الصدور وبه يكون التحاور والتعارف والتسبيح، فهو الآلة المُثْلى في تواصل الإنسان بأخيه الإنسان اجتماعياً وفي صلته بربه تعبدياً، كأنْ

172) الطبري : التفسير 1 : 116

173) لمتابعة بعض هذه الوجوه ينظر مثلاً : مناع القطان : مباحث في علوم القرآن 252 وما بعدها.

يدعو إلى سبيله مثلاً. على أن الناس ليسوا سواء فيما أُوتوه من مقدرة عليه بل هم على درجات متفاوتة من التمكن منه بين قادرٍ على الخطابة المسهبة الآسرة وعاجزٍ عن التعبير البسيط عمّا يكنُّه قلبه وضميره. وهذا التفاوت في المِكْنَة عاملٌ جوهريٌ في تفاوت أقدار الرجال، ولهذا فإن "أعلاهم فيه رتبةً وأرفعهم فيه درجةً أبْلَغُهم فيما أراد به بلاغاً وأبْيَنُهم عن نفسه به بياناً"174. ويضع الطبري لهذه المرتبة معياراً أساسياً يتمثل في الوضوح، وضوحٍ فيما يريده القائل ويريد توصيله، ووضوحٍ في فهم ما قيل من قِبَل سامعه. وقد عبر عن هذا المعنى بقوله: " لا شكَّ أن أعلى منازل البيان درجةً وأسْنى مراتبه مرتبةً أبْلَغُه في حاجة المُبِينِ عن نفسه وأبْيَنُه عن مراد قائله وأقْرَبُه من فهم سامعه"175. وقد أشار إلى أن هذا السُمُوَّ يكون أجْلى وأتمَّ عندما يعجز الناس عن مجاراته، وأن البيان في هذه الحال يغدو حجةً وعلَماً شأنه شأن إحياء الموتى وإبراء ذوي العاهات والعمى. وإنَّ عجْزَ الناس عن مجاراته على الرغم من قدرتهم على البيان لدليلٌ ساطع على إعجازه، وعلى "أنْ لا بيانَ أبْيَنُ ولا حكمةَ أبلَغُ ولا منطقَ أعلى ولا كلامَ أشرفُ من بيانٍ ومنطقٍ تحدّى به امْرؤٌ قوماً في زمانٍ هم فيه رؤساء صناعة الخطب والبلاغة وقِيلِ الشعر والفصاحة...وأخبرهم أن دلالتَه على صدق مقالته وحجتَه على حقيقة نبوّته ما أتاهم به من البيان والحكمة والفرقان بلسانٍ مثل ألسنتهم ومنطق موافقةٍ معانيه معانيَ منطقهم ثم أنبأهم جميعَهم أنهم عن أن يأتوا بمثل بعضه عَجَزَةٌ ومن القدرة عليه نَقَصَةٌ فأقرَّ جميعهم بالعجز وأذْعنوا له بالتصديق وشهدوا على أنفسهم بالنقص إلا مَنْ تجاهَلَ منهم وتَعامى"176. وما دام الله تعالى أحكم الحكماء فلا بدّ أن يكون كلامُه أرقى كلام وبيانُه أسمى بيان وأن يكون فضله في ذلك كله على بيان جميع خلْقه كفضله على جميع عباده177.

ولكي يكون البيان عالياً فإن من غير الكفاية أن يكون طرفه الأول، أي المتكلم أو المنشئ أو المرسِل، واضحَ الفكرة والعبارة، بل لا بد أن يكون المحتوى وقالبه مما يستطيع الطرف الثاني الذي هو المستمع أو المتلقّي أو المرسَل إليه أن يتبيّنَه ويدركه. وبما أن الله

174) الطبري : التفسير 1 : 28
175) الطبري : التفسير 1 : 28
176) نفسه 1 : 29
177) نفسه



تعالى – وهو الطرف الأول – يرسل رسله فلا مناص من أن يكون كلامه بالنسبة إلى المرسَل إليهم من الوضوح بحيث يؤدي وظيفة الرسالة تأدية تامة ويوصل فحواها توصيلا جلياً لا لَبْسَ فيه، وليس من الجائز "أن يخاطِب جلّ ذِكْرُه أحداً من خلْقه إلا بما يفهمه المخاطَب ولا يرسلَ إلى أحدٍ منهم رسولاً برسالةٍ إلا بلسانٍ وبيانٍ يفهمه المرسَل إليه"[178]. وتحقيق هذا الأمر يتم بإرسال الأنبياء إلى أممهم بلغاتهم، وقد استدل الطبري ببعض الآيات الكريمات على صحة هذا الرأي[179]. وبما أن متلقّي القرآن الأوائل كانوا عرباً فلا مِرْية في التسليم بأن لغة الكتاب كانت على نحوٍ يجعل فهمه وإدراكه أمراً ميسوراً بالنسبة إليهم، ومن هنا يكون في مقدور المرء أن يتلمّس في القرآن الكريم ما تتفرد به اللغة العربية من خصائص تعبيرية وأسرار تركيبية، و "إن معاني كتاب الله المنزل على نبينا محمد صلى الله عليه وسلم لمعاني كلام العرب موافقة وظاهرَه لظاهر كلامها ملائم وإن بايَنه كتاب الله بالفضيلة التي فضل بها سائر الكلام والبيان"[180]. فإعجاز القرآن، إذن، كامن في بيانه، ذلك البيان العربي الذي لم يقدر العرب على مجاراته والإتيان بمثيل له مع أنهم كانوا أرباب اللغة في عصر ازدهارها الأدبي والتعبيري.

غير ان الطبري لم يشرْ إلى قضية كان من شأنها أن تنشأ عن هذا الفهم وعن بعض أدواته الاستدلالية، وهذه القضية هي مكانة الكتب السماوية الأخرى فيما يتعلق الأمر ببيانها. فقد سبق له أن ذكر أن الله سبحانه أحكم الحكماء وأن بيانه أرقى بيان وأن كلامه أسمى كلام. وبطبيعة الحال فإن الله تعالى لا يتصف بهذه الصفة وهو ينزل الكتاب باللغة العربية وحدها بل لا بد أن تكون صفة له بادية في الكتب التي أنزلها على عبادٍ له من أمم أخرى وبلغات مغايرة. بمعنى ضرورة أن تكون تلك الكتب أيضاً معجزة ببيانها الموافق للمعاني والقوانين التي كانت تحكم اللغات التي أُنزلت بها تلك الكتب. وحينئذ لا يكون للقرآن الكريم صفة في البيان يتفرّد بها عن الكتب الأخرى وقت نزولها وقبل أن تطالها أيدي التغيير والتحريف وقبل أن يخالط فيها كلامُ البشر كلامَ الباري عز وجل. صحيح إنه أشار إلى "رُسُل" بصيغة الجمع وجعل البيان حجة عندما قال: "فإن

---

178) الطبري : التفسير 1 : 29

179) نفسه

180) نفسه 1 : 30



تجاوز[أي البيان] ذلك المقدار[أي الإبانة عن الحاجة وفهم السامع لها] وارتفع عن وسع الأنام وعجز عن أن يأتي جميع العباد كان حجةً وعلَماً لها إحياء الموتى وإبراء الأبرص وذوي العاهات..."[181] ولكنه لم يقف عند هذه المسألة ليخوض فيها كما فعل في التفصيلات الأخرى التي عرض إليها قبل الشروع في تفسيره وفي أثناء تأويله للآيات الكريمات. ويبقى السؤال على ذلك قائماً، بمعنى إذا كان الإعجاز في القرآن الكريم بيانياً وكان كلام الله تعالى في كل الحالات معجزاً فهل كانت التوراة والإنجيل مثلاً معجزين أيضاً من الناحية البيانية وقت نزولهما؟

لا ريب أن الحيثيات التي قدمها الطبري ستقود لا محالة إلى الإجابة بنعم. أي أن تلك الكتب كانت معجزة هي الأخرى ببيانها طالما أنها كانت كلام الله جل وعلا وقبل أن تعمل فيها يد التغيير البشري. غير أن هذا يعني أن إعجاز القرآن – إذا ما كان بيانياً – سيكون أمراً يشترك فيه غيره معه بدلاً من أن يكون أمراً يتفرّد به. وإن قيل إنها ليست بمعجزة فإن التوفيق بين هذا الزعم وبين القول إن كلام الله تعالى هو أرقى كلام وأبْيَنَه سيمثل إشكالاً حقيقياً. وأعتقد أن القول إن تلك الكتب قد تعرضت إلى التغيير والتحريف لا يقدم حلاً لهذا الإشكال الذي يظل قائماً عندما نعرض إلى الكتب السماوية الأخرى التي لا نعرف عنها شيئاً أو إلى إثارة السؤال عن بلاغتها البيانية وقت نزولها. وأعتقد أن ما يمكن أن يمثل مَخْرجاً مناسباً لهذه القضية يتفرَّع إلى فرعين:

أولهما: هو عدم ورود ما يدل على أن الكتب السابقة قد تحدَّتْ متلقيها، ومن ثم فإنها وإن كانت في حد ذاتها معجزة إلا أنها لم تكن المعجزة الرئيسية لأصحابها من الرسل عليهم السلام، فالتوراة في أصلها الأول كانت كلاماً معجزاً، ولكنها لم تكن الآية الكبرى التي هيَّأها الله تعالى لموسى عليه السلام من أجل تبيان صدق دعوته بل كانت الآية الأساسية ماثلة في العصا واليد البيضاء. وكذلك الحال بالنسبة إلى الإنجيل الذي كان، في حد ذاته وقبل أن يتصرف فيه المحرِّفون، معجزاً لكونه كلام الله تعالى، ولكن الإعجاز الأسنى الذي أجراه الله تعالى على يد عيسى عليه السلام كان إحياء الموتى وإبراء الأكمه والأبرص. وهكذا الحال بالنسبة إلى الكتب الأخرى المنزلة، بمعنى أنها كانت واحدة من معجزات أولئك الأنبياء ولكنها لم تكن المعجزة التي يقوم عليها صرْح الصدْع بالرسالة.

181) الطبري : التفسير 1 : 28



ولئن جاز لنا أن نقسم المعجزة إلى معجزة رئيسية وأخرى ثانوية لقلنا إن العصا واليد البيضاء بالنسبة إلى موسى عليه السلام وإن إحياء الموتى وشفاء ذوي العاهات والعمى بالنسبة إلى عيسى عليه السلام كانت معجزات رئيسية وإن التوراة والإنجيل كانا معجزتين ثانويتين. على حين أن الحالة مع نبينا محمد صلى الله عليه وآله وسلم مغايرة تمام المغايرة لهذا الترتيب، فالمعجزة الرئيسية له عليه الصلاة والسلام هي القرآن الكريم، وأما ما أراه الباري عز وجل للناس على يديه الشريفتين من مثل انشقاق القمر وتكثير الزاد ونبع الماء من بين أصابعه الشريفة وغيرها فمعجزات ثانوية. وبما أن القرآن الكريم هو المعجزة الرئيسية فإنها هي الآية التي يكون عليها المدار في بيان صدق نبوة محمد عليه الصلاة والسلام. ولأن الإسلام هو آخر الأديان فلا بد لمعجزته الأساسية أن يظل ماثلاً مثولاً مادياً بين يدي الناس لإدامة الحجة عليهم ولكي يقدمه الدعاة في كل زمن من أجل نشر الرسالة السمحاء. أما المعجزات الرئيسية في الأديان الأخرى فإنها لم تعد ماثلة بحقائقها المادية بل أصبحت أخباراً لا يعدم منكرها، والعياذ بالله، من أن يتشكك فيها أو يثير حولها ما يشاء، على حين لا يزال القرآن الكريم وتحديه قائماً بوجه الناس إلى أن يرث الله الأرض ومَن عليها.

ثانيهما: هو أن التحدي الوارد في القرآن الكريم لمتلقّيه هو في كينونة القرآن الكريم نفسه وليس من الضرورة أن يكون ذلك في بيانه فقط. فقد كان الناس يومئذ أهل بلاغة ولسان ولذلك التفتوا إلى هذه الناحية من الكتاب الكريم. والقرآن الكريم هو الكتاب المعجز والآية الباقية حجةً على الناس كافة على آماد السنين، ومتلقّوه في هذه الأزمنة دون أسلافهم في امتلاك أعنّة الكلام، ولئن كان التحدي بيانياً فقط فإنه لا يكون ذا خطر كبير في مثل زمننا طالما أقرّ الناس في زمنهم الحاضر أنهم أضعف سليقة وأقل مِكْنة لغوية قياساً بما كان عليه آباؤهم وطالما أنهم يعتدّون بالعلم وإنجازاته وينظرون إلى البيان على أنه قالب ليس من الضرورة له أن يكون باهراً، فضلاً عن أننا لا نعلم مآل اهتمامات الناس في الغد من جهة، وأن الإعجاز – من جهة أخرى - إذا ما كان بيانياً وحسب فإنه مما لا يتبينه إلا العرب أو مَن يعرف العربية معرفة أهلها، ومن ثم فإن حجيته من هذه الجهة ستكون موضع مراجعة بالنسبة إلى عموم الناس من الأقوام الأخرى ناهيك عن اللاجدوى في تحدّي مَن لا يعرف أبجديات الذي يُتحدَّى به. وبناء على ذلك كله فإن تفسير

التحدي الوارد في القرآن على أنه بياني إنما هو تفسير جزئي وقد يكون زمنياً فقط. أما التحدي بكينونة القرآن فهو تحدٍّ بكل ما ورد فيه، وإن ما يتكشّف منه غداً قد لا يكون معلوماً لنا اليوم، وإن الآتين سيرون فيه ما لم نره نحن ولم يره السابقون علينا.

إن القرآن العظيم بكل ما فيه وبأدق دقائقه يساير التنظيم الكوني العام، وإن معالم هذه المسايرة تتضح للإنسان كلما تقدم في علمه وارتقى في قدراته ولم يجد تعارضاً بين القرآن وما يكشف عنه الكون من أسراره، ليتماشى مفهوم إعجاز القرآن مع القول المشهور بكون القرآن كتاباً لا تنقضي عجائبه[182] وليتكشّف من القرآن الكريم لكل جيل ما لم تدركه الأجيال السابقة فيه وليظل المعجزة الباقية التي تتحدى الناس في كل زمن وإن كان آخر كتاب منزل. ويعزز هذا المعنى آيات التحدي الواردة في القرآن ذاتها، إذ ليس فيها إشارة إلى أن التحدي محصور في البلاغة التعبيرية والبنية التركيبية، بل إن ما يستشف منها هو أن التحدي حاصل بكينونته العامة؛ ولهذا قال الباري عز وجل: " قُلْ لئن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله"[183] و " فَلْيأْتوا بحديثٍ مِّثله إن كانوا صادقين"[184]، وغيرهما. وأحسب أن من الضرورة ألا تُصرف دلالات هذه الآيات إلى البيان وحده – على الرغم من أنه القالب الذي يشتمل على الكينونة الكلية للقرآن الكريم- بل ينبغي صرفها إلى هذه الكينونة جملةً واحدة وإلى اكتشاف جريان هذه الكينونة وتوافقاتها التامة مع السنن الكونية الكبرى. وبناء على هذا فإني أرى أن من اللازم أن تحتوي مباحث إعجاز القرآن على الإشارة الصريحة إلى أن وجه الإعجاز الذي يُسَلَّطُ الضوء عليه مظهر جزئي من صورةٍ إعجازية كلية وذلك عندما تتناول هذه المباحث الإعجاز العلمي أو العددي أو الإخباري أو البياني وغيرها، وعليها في الوقت عينه ألا توحي بكون الجزئية الإعجازية التي تتناولها هي جوهر الإعجاز أو سره المطلق في القرآن الكريم.

غير أن الطبري عاش في عصر كان أبناؤه يخوضون في سر الإعجاز القرآني أبالصِّرْفة هو أم بالبيان[185]، ولأن الرأي الأول ينطوي على معنى لا يليق تبنّيه بالتزام الأدب مع الباري

182) ابن كثير: فضائل القرآن 45، ضعيف الجامع حديث رقم 2081.
183) الإسراء : 88
184) الطور : 34
185) مناع القطان : مباحث في علوم القرآن 253-254 ؛ أمير عبد العزيز: إعجاز القرآن 19 وما بعدها.

عز وجل لما قد يعنيه من أن الله تعالى عندما تحدى الإنسان كان قد سلبه قدرته على الاستجابة لذلك التحدي اختار الطبري الشق الثاني وهو البيان لكي يكون مناط رأيه في هذا الموضوع.

القرآن الكريم واللغة العربية:

لقد ذكرنا من قبل أن الطبري يرى أن وضوح الدلالة واحد من علامات البيان التام، وبما أن هذا الوضوح لا يتحقق إلا باستعمال ما هو موافق لكلام العرب وملائم له، وأن القرآن عربي اللغة بصريح النصوص القرآنية، فقد افترض سؤالَ سائلٍ عن كلمات واردة في القرآن الكريم منسوبة إلى أقوام أخرى غير عربية وعن كيفية إدراك المستمع العربي لها ما دامت ليست جزءاً من ثروته اللغوية من جهة، وعن سلامة القول بكون القرآن عربياً مع وجود تلك الكلمات فيه من جهة أخرى[186]. وقد ضرب لتلك الألفاظ أمثلة عديدة من قبيل " الكِفْلَين " و " قَسْوَرَة " و " سِجِّيل " وغيرها[187].

وسلك الطبري للرد على مثل هذا الافتراض منحيين اثنين أولهما هو أن هذه الكلمات كانت جزءاً من الذخيرة اللغوية العربية قبل الإسلام وأن العرب كانوا على دراية تامة بها وبدلالاتها كما أنها كانت في الوقت عينه جزءاً من الذخيرة اللغوية لأمم أخرى. بمعنى أن الكلمة كانت ملْكاً مشتركاً بين أقوام متعددة ومألوفة في أكثر من لغة واحدة في وقت واحد، وأن القول باشتمال كلمة على دلالة ما في إحدى اللغات لا يعني أن تلك الكلمة مردودة في أصلها إلى تلك اللغة المشار إليها، وقد ذكر الطبري هذا المعنى وعدَّ من الجهل عزْو الكلمة المشتركة بين لغتين إلى إحداهما أو عزْو أصلها إلى واحدة منهما دون الأخرى، وقد قال في هذا السياق: "فلو أن قائلاً قال – فيما ذكرنا من الأشياء التي عددْنا وأخبرْنا اتفاقه في اللفظ والمعنى بالفارسية والعربية وما أشبه ذلك مما سكتنا عن ذكره – : ذلك كله فارسي لا عربي، أو ذلك كله عربي لا فارسي، أو قال: بعضه عربي وبعضه فارسي، أو قال: كان مخرج أصله من عند العرب فوقع إلى العجم فنطقوا به، أو قال: كان مخرج أصله من عند الفرس فوقع إلى العرب فأعْرِبَتْه، كان مستجهلاً. لأن العرب ليست بأوْلى أن

186) الطبري : التفسير 1 : 31

187) نفسه

تكون كان مخرج أصل ذلك منها إلى العجم ولا العجم أحق أن تكون كان مخرج أصل ذلك منها إلى العرب، إذ كان استعمال ذلك بلفظ واحد ومعنىً واحد موجوداً في الجنسين"188. ومرد موقفه هذا إلى أن الجزم بنسبة الكلمة إلى لغة دون أخرى يتطلّب علماً يقينياً قاطعاً، ويبدو من كلامه أن هذا العلم القاطع يكاد يكون متعذَّراً فيما يتعلق باللغات وصلاتها بعضها ببعض. ومن هنا فقد خطا نحو المنحى الثاني في الرد على الاعتراض الذي ألمحنا إليه آنفاً ويرتكز أساسه على فكرةٍ لا أحسب أن أحداً سبق الطبري إليها وهي القول بثنائية الأصل الذي تنتسب إليه الكلمة الواحدة، ويتبين استصوابه لهذه الفكرة في قوله: "بل الصواب في ذلك عندنا أن يُسمّى: عربياً أعجمياً، أو حبشياً عربياً، إذا كانت الأمتان له مستعملتين في بيانها ومنطقها استعمال سائر منطقها وبيانها. فليس غير ذلك من كلام كل أمة منهما بأوْلى أن يكون إليها منسوباً منه"189، وعزز اقتراحه هذا تعزيزاً منطقياً قائماً على وصف الأرض الواقعة بين سهل وجبل أو بين بر وبحر بأنها سهلية جبلية أو برية بحرية طالما أن نسبتها إلى إحدى صفتيها لا تنفي عنها حقها من نسبتها إلى الأخرى190. ولم يلتفت إلى الأصل الذي تتحدر منه لغتان من اللغات ليكون اشتراكهما في بعض الكلمات أمراً سائغاً، وضرْبه الفارسية والعربية مثلاً دليلٌ على إغفاله للفصائل اللغوية المتباينة. ومن الغريب أن يجعل لغتين مختلفتين أصلين لألفاظ مشتركة بينهما ولا يأبه لحيلولة اختلاف فصيلتيهما دون تماثلهما في كيفية صياغة الكلمة أو دلالتها على معنىً ما من غير أن يكون لإحداهما تأثير في الأخرى. وعلاوة على ذلك فإن من اليسير على أبناء اللغة والعارفين بها أن يلاحظوا أن كلمة معينة في لغتهم الأصل التي يختصون بها لا تخضع للنظام العام لتلك اللغة تشكيلاً واشتقاقاً ودلالةً وأن لابد أن تكون مستعارة لأي سبب كان من لغة أخرى.إن اقتراح الطبري بالوصف الثنائي للمفردات المشتركة أي القول: فارسية عربية أو عربية حبشية وغيرها ينبئ بصورةٍ ما عن الأصل الذي تعود الكلمة إليه أو يغلب على الظن أنها تعود إليه، وهي القضية التي لم يؤمن بها الطبري! ويتبين التلميح إلى ذلك الأصل من تقديم ذِكْر إحدى اللغتين على

188) الطبري : التفسير 1 : 32
189) نفسه
190) نفسه 1 : 33

الأخرى مما يعني أن اللغة المذكورة أولاً هي المصدر أو الأصل الأول لتلك الكلمة. وقياساً على ما ضربه الطبري مثلاً من عبارات: سهلية جبلية أو برية بحرية وما إليهما فإن ما يُذكَر منها أولاً إنما يكون للتصريح بغلبة صفاته التي استحق بها التقديم وإن لم يحجب الصفات الأخرى.

ولا يضير اللغة العربية – ولا غيرها من اللغات – أن تشتمل على كلمة أو كلمات من أصول لغوية مغايرة طالما أنها أصبحت جزءاً من منظومتها اللغوية ومفرداتها وامتلكت دلالتها المحددة فيها سواء كانت هذه الدلالة متفقة مع الدلالة التي كانت للكلمة في أصلها الذي جاءت منه أم مختلفة معها. ذلك أن الكلمة في مثل هذه الحال تصبح ملْكاً للغة التي تستعملها بصرف النظر عن مصدرها الذي تسربت منه. وكون الكلمات التي أوردها الطبري مالكةً لدلالاتها الخاصة بها في اللسان العربي و اتساق إدراك المستمع لها بتلك الدلالة يجعلها عربية وإن لم تكن كذلك في أصل وضعها. ولا أحسب أن ورود عدد من المفردات التي يُظَنّ أنها من أصول أخرى قادحاً في كون القرآن الكريم عربي اللغة، فالمفردات وحدها لا تنقل فكرة ولا تعكس شخصية اللغة التي تحتويها وإن الذي يتولى هذه المهمة هو التركيب والمبنى. بيد أن الطبري عاش، وكما قلنا ذلك من قبل، في عصر كانت النزغات فيه واضحة وكان أصحاب الأهواء فيه يحاولون أن يُشكّكوا الناس في صدقية القرآن عما عبر عنه. وتفصيل الطبري في هذا الصدد ينطوي، فيما يبدو، على الرد على أهل الأهواء والزيغ فيما كانوا فيه يخوضون، ولعل هذا يكون مستنبطاً من قوله: "وذلك أنه غير جائز أن يُتَوهَّمَ على ذي فطرة صحيحة مُقرٍّ بكتاب الله ممن قرأ القرآن وعرف حدود الله أن يعتقد أن بعض القرآن فارسي لا عربي وبعضَه رومي لا عربي وبعضَه حبشي لا عربي بعدما أخبر الله تعالى ذِكْرُه عنه أنه جعله قرآناً عربياً"[191].

الحروف السبعة واللغة العربية:

وقد فرّع الطبري من مسألة عربية القرآن مسألة أخرى تتعلق باللهجة التي نزل بها الكتاب الكريم، وقد عرض السؤال بقوله: "فنقول ...بأي ألسن العرب أُنزِل، أبألسن

191) الطبري : التفسير 1 : 33



جميعها أم بألسن بعضها؟ إذ كانت العرب وإن جمع جميعَها اسم أنهم عرب فهم مختلفو الألسن بالبيان متباينو المنطق والكلام"[192]. ولتبيان هذه القضية عرض إلى الحروف التي نزل بها القرآن الكريم وأورد بصددها طائفة من الأحاديث الشريفة التي تكشف عن تصريح النبي صلى الله عليه وآله وسلم بنزول القرآن الكريم على سبعة أحرف فضلاً عن سرده لمروياتٍ تنبئ عن استحسانه وتصويبه عليه الصلاة والسلام لقراءات عدد من الصحابة لم تتفق مع قراءات صحابةٍ آخرين[193].

وفسّر الطبري الحروف السبعة بلغات سبع، وبيّن من خلال مناقشته لهذه الفكرة أن هناك مَن يصرف دلالة الحروف السبعة إلى المعاني لا إلى اللغات، فقال في هذا الشأن: "قال أبو جعفر: صحّ وثبت أن الذي نزل به القرآن من ألسن العرب البعض منها دون الجميع، إذ كان معلوماً أن ألسنتها ولغاتها أكثر من سبعة بما يُعجَز عن إحصائه. فإن قال وما برهانك على أن معنى قول النبي صلى الله عليه وسلم: نزل القرآن على سبعة أحرف، هو ما ادّعيتَ من أنه نزل بسبع لغات وأُمِرَ بقراءته على سبعة ألسن دون أن يكون معناه ما قاله مخالفوك من أنه نزل بأمرٍ وزجْرٍ وترغيبٍ وترهيبٍ وقصصٍ ومَثَلٍ ونحو ذلك من الأقوال؟...قيل له"[194]. وقد ناقش هذه المخالفة بإيراد بعض النصوص وتوجيهها بما يتناسب مع الفكرة التي تبناها وباستنباط بعض الأدلة من أخبار أخرى تعزز اختياره، من ذلك مثلاً الحديث الذي رواه وفيه أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال: "أُمِرْتُ أن أقرأ القرآن على سبعة أحرف من سبعة أبواب من الجنة"[195]، ففسر الحروف باللغات والأبواب السبعة بالمعاني. وقد استدل على صحة تفسيره ببيانٍ منطقي حيث قال: "والدلالة على صحة ما قلناه...أنهم تماروا في القرآن فخالف بعضهم بعضاً في نفس التلاوة دون ما في ذلك من المعاني وأنهم احتكموا فيه إلى النبي صلى الله عليه وسلم فاسْتقرأ كلَّ رجل منهم ثم صوَّب جميعَهم في قراءتهم على اختلافها...ومعلومٌ أن تماريهم فيما تماروا فيه من ذلك لو كان تمارياً واختلافاً فيما دلَّت عليه تلاواتُهم من

192) نفسه 1 : 35
193) نفسه 1 : 35-42
194) الطبري : التفسير 1 : 42-43
195) نفسه 1 : 43

التحليل والتحريم والوعد والوعيد وما أشبه ذلك لكان مستحيلاً أن يُصوِّب جميعَهم"[196].
ومن الأدلة التي أوردها بسنده قول النبي صلى الله عليه وآله وسلم: "قال جبريل: اقرأ القرآن على حرف. قال ميكائيل عليه السلام: استزِدْه، فقال على حرفين، حتى بلغ ستة أو سبعة أحرفٍ، فقال: كلها شافٍ كافٍ ما لم يختم آية عذاب بآية رحمة أو آية رحمة بآية عذاب كقولك هلُمَّ وتعالَ"[197]. وقد استدل الطبري بهذا الحديث على أن اختلاف الأحرف السبعة "إنما هو اختلاف ألفاظ كقولك هلُمَّ وتعالَ باتفاق المعاني، لا باختلاف معانٍ موجبةٍ اختلافَ أحكامٍ"[198]، وعزز رأيه بما رُويَ عن عبد الله بن مسعود أنه قال: "مَنْ قرأ على حرفٍ فلا يتحوَّلَنَّ منه إلى غيره"[199] إذ علّق عليه قائلاً: "فمعلومٌ أن عبد الله لم يَعْنِ بقوله هذا: مَنْ قرأ ما في القرآن من الأمر والنهي فلا يتحوَّلنَّ منه إلى قراءة ما فيه من الوعد والوعيد، ومَنْ قرأ ما فيه من الوعد والوعيد فلا يتحولن منه إلى قراءة ما فيه من القصص والمَثَل، وإنما عنى رحمة الله عليه أن مَنْ قرأ بحرفه، وحرفه: قراءته، وكذلك تقول العرب لقراءة رجل: حرف فلان"[200].
ولعل الأمر كله مردود إلى الصعوبات اللهجية التي كان بعض العرب يجدونها في لهجات الآخرين فيُسِّرتْ لهم القراءة بلهجاتهم هم. ويعتقد الطبري أن هذه الأحرف لم تعد قائمة وأن "الأمة أُمِرتْ بحفظ القرآن وخُيِّرَتْ في قراءته وحفظه بأي تلك الأحرف السبعة شاءت، كما أُمرت إذا هي حنثت في يمين وهي موسرةٌ أن تكفِّر بأي الكفارات الثلاث شاءت"[201] وأن الأمر بهذه القراءات كان أمر إباحة ورخصة لا أمر إيجابٍ وفرض. ولهذا فإن اختيار حرف منها في مرحلة جمع القرآن كان إجراءً حصيفاً دالاً على النظر إلى الإسلام وأهله[202]، إذ أن من شأن الحرف الواحد أن يحفظ الناس من الفتنة ومن التكذيب على حد سواء. فقد انتشر الصحابة في الأمصار وكلٌّ كان يقرِئُ الناسَ القرآنَ على حرفٍ فاختلفت قراءة أهل الشام عن قراءة أهل العراق وكاد يحدث فيما بينهم

196) نفسه
197) نفسه 1 : 44
198) نفسه
199) نفسه 1 : 45
200) الطبري : التفسير 1 : 45
201) نفسه 1 : 48
202) نفسه 1 : 51

فتنة. كما أن عثمان بن عفان رضي الله عنه قد لمس بمحضره وفي عصره تكذيب البعض "ببعض الأحرف السبعة التي نزل عليها القرآن مع سماع أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم من رسول الله صلى الله عليه وسلم النهي عن التكذيب بشيء منها وإخباره إياهم أن المِراء فيها كفر، فحملهم رحمة الله عليه- إذ رأى ذلك ظاهراً بينهم في عصره ولحداثة عهدهم بنزول القرآن وفراق رسول الله صلى الله عليه وسلم إياهم بما أَمِنَ عليهم معه عظيم البلاء في الدين من تلاوة القرآن – على حرفٍ واحدٍ وجمعهم على مصحف واحد"[203]. وقد نبه الطبري إلى أن الاختلاف في الرفع والنصب والجر أو في تحريك حرفٍ وتسكينه أو نقل حرف إلى آخر مع اتفاق الصورة تمثل اختلافاتٍ لا علاقة له بقراءة القرآن على سبعة أحرف[204]. وفي هذا بيان واضح منه بالتفريق بين الحروف السبعة التي تحدث عنها والقراءات السبع المشهورة التي ترتكز على الاختلاف في ضبط الكلمة سواء في إعرابها أو في بنيتها. وقد أوْلى الطبري في تفسيره عناية ملموسة بهذه القراءات إذ استفاض في ذكرها- وهي تدور في مجملها، إلا ما ندر، على اختلاف في التشكيل– و فيما يمكن أن ينشأ عنها من اختلاف في الحكم.

وعلى كل حال فإن الطبري يرى أن نزول القرآن الكريم على سبعة أحرف يمثل واحداً من خصائصه التي تفرَّد بها عن الكتب السماوية السابقة ومزيةً من المزايا التي فضَّل الله تعالى بها أمة الإسلام على غيرها من الأمم، "وذلك أن كل كتاب تقدَّم كتابَنا نزولُه على نبيٍّ من أنبياء الله صلوات الله وسلامه عليهم فإنما نزل بلسانٍ واحدٍ متى حُوِّل إلى غير اللسان الذي نزل به كان ذلك ترجمة وتفسيراً لا تلاوةً له على ما أنزله الله. وأُنْزِل كتابنا بألسُنٍ سبعةٍ، بأي تلك الألسن السبعة تلاه التالي كان له تالياً على ما أنزله الله لا مترجماً ولا مفسراً حتى يحوّله عن تلك الألسن السبعة إلى غيرها، فيصير فاعلُ ذلك حينئذٍ – إذا أصاب معناه – مترجماً له"[205]. وأما المزية الأخرى للقرآن الكريم فهي اشتماله على ما اشتملت عليه الكتب السابقة، وقد أوّل الطبري قول النبي صلى الله عليه وآله وسلم "إن الكتاب الأول نزل من باب واحد ونزل القرآن من سبعة أبواب"[206] بما يبرز هذه المزية

203) نفسه 1 : 50
204) نفسه 1 : 51
205) الطبري : التفسير 1 : 54
206) نفسه

مشيراً إلى أن المقصود قد يكون في أن الكتب السابقة نزلت خاليةً من "الحدود والأحكام والحلال والحرام كزبور داود الذي إنما هو تذكير ومواعظ، وإنجيل عيسى الذي هو تمجيد ومحامد وحضٌّ على الصفح والإعراض دون غيرها من الأحكام والشرائع وما أشبه ذلك من الكتب التي نزلت ببعض المعاني السبعة التي يحوي جميعَها كتابُنا الذي خصّ الله به نبينا محمداً صلى الله عليه وسلم وأمَّتَه"[207].

ومع وجاهة ما قاله الطبري فإن من المحتمل أن يكون المقصود أوسع شيئاً ما مما ذكره وذلك إن التفتنا إلى أن نبينا محمداً صلى الله عليه وآله وسلم هو خاتم الأنبياء وأن القرآن الكريم هو آخر الكتب المنزلة وإلى أن النبي عليه الصلاة والسلام أُرْسِل إلى الناس كافةً بينما أُرْسِل الأنبياء الآخرون إلى أقوامهم خاصة. ومن ثم فإن رسالة الأنبياء السابقين كانت محدودةً بمحدودية الاعوجاج الذي أُريدَ تقويمُه. وقد ورد في القرآن الكريم تركيزٌ على جوهر رسالة أولئك الأنبياء، فإلى جانب دعوتهم جميعاً إلى التوحيد الخالص فإن رسالة كل نبي كانت تتركز على جانب من جوانب الحياة، فقد كانت رسالة شعيب عليه السلام، على سبيل المثال، دعوةً إلى عدم التطفيف، وكانت دعوة لوط عليه السلام إلى الطُّهْر واجتناب الانحراف وابتغاء ما كتب الله تعالى للإنسان، وكانت دعوة صالح عليه السلام إلى شكر النعمة واحترام الحقوق العامة، وهكذا. وما دامت الرسالة المحمدية وارثةً لكل الرسالات السابقة فقد احتوت على ما خُصَّ به الأنبياء السابقون وأصبحت ثمة مشتملةً على تسديدٍ وتقويمٍ وتوجيهٍ للاعوجاجات الكبرى التي كُلِّف كل نبي من الأنبياء السابقين بمعالجة جزء منها، ولم تعد الرسالة الإسلامية بناءً على ذلك مهيمنةً على التوجيهات السماوية الأخرى وحسب بل صارت إلى جانب ذلك رسالة قضايا الإنسان في كليتها وعموميتها ومن ثم فإنها أصبحت رسالة شاملة للإنسانية في كل زمان ومكان.

207) نفسه

مباحث في تفسير القرآن الكريم:

أسماء القرآن وأسماء سوره وآياته:

أورد الطبري للقرآن الكريم أربعة أسماء هي القرآن والفرقان والكتاب والذكر، وقد استدل على كل تسمية منها بآية كريمة من الكتاب العزيز وصرّح أن لكل واحدة منها معنىً ووجهاً مختلفاً عن معنى التسمية الاخرى ووجهها[208]. فأما القرآن فيؤَوَّل على رأي ابن عباس بالقراءة[209] وعلى رأي قتادة بالتأليف[210] مشيراً إلى أن المعنيين يتوافقان مع ما ورد في كلام العرب [211]. غير أنه آثر رأي ابن عباس لعلة إضافية هي الاستدلال المنطقي الذي انتهـجه الطبري لنفسه من النصوص الماثلة بين يديه. فقد رأى أن التأويل الأَوْلَى في قوله تعالى: " إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآَنَهُ* فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآَنَهُ "[212] هو ما قاله ابن عباس، أي القراءة، مستدلاً بما أمر الله تعالى به نبيه صلى الله عليه وآله وسلم باتباع ما أوحي إليه " ولم يرخّص له في ترك اتباع شيء من أمره إلى وقت تأليفه القرآن له.... ولو وجب أن يكون معنى قوله: فإذا قرأناه فاتبع قرآنه فإذا ألّفناه فاتبع ما ألّفنا لك فيه لوجب أن لا يكون كان لزمه فرض (اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ) ولا فرض (يَاأَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ*قُمْ فَأَنْذِرْ) قبل أن يؤلف إلى ذلك غيره من القرآن "[213]. وبعد أن اختار هذا المعنى سوّغ له من الوجهة اللغوية ، أي لفكرة أن يكون القرآن بمعنى القراءة مع أنه مقروء. وقد أشار إلى أن ذلك من سُنن العرب الذين يسمون المكتوب بالكتاب مستشهداً بقول الشاعر:

تؤمِّل رَجْعةً مني وفيها   كتابٌ مثل ما لصِق الغراء

" يريد طلاقاً مكتوباً فجعل المكتوب كتاباً "[214] ، وعلى هذا القياس يكون المقروء قراءة.

---

208) الطبري : التفسير 1 : 67
209) نفسه
210) نفسه 1 : 68
211) نفسه
212) القيامة 17-18
213) الطبري : التفسير :1 68
214) نفسه

وأما الفرقان فقد أورد له تأويلات المفسرين السابقين، ورأى أن اختياراتهم متفقة في دلالاتها وإنْ وردت بألفاظ مختلفة. فالفرقان بمعنى النجاة في رأي عكرمة وبمعنى المَخْرج في رأي ابن عباس وبمعنى التفريق بين الحق والباطل على رأي مجاهد[215] " وكل هذه التأويلات في معنى الفرقان – على اختلاف ألفاظها- متقاربات المعاني، وذلك أن مَن جُعِل له مخرج من أمر كان فيه فقد جُعل له ذلك المخرج منه نجاةً ، وكذلك إذا نُجّي منه فقد نُصِر على مَن بغاه فيه سوءاً وفُرِّق بينه وبين باغيه السوء"[216]. ثم صاغ هذا التقارب الدلالي على نحو يظهر من خلاله اختياره هو الذي يتركز على ما قاله مجاهد ويلم في الوقت عينه برأيي عكرمة وابن عباس وذلك حيث قال: "وأصل الفرقان عندنا: الفرق بين الشيئين والفصل بينهما. وقد يكون ذلك بقضاءٍ واستنقاذٍ وإظهارِ حجةٍ ونصرٍ وغير ذلك من المعاني المفرَّقة بين المحق والمبطل، فقد تبين بذلك أن القرآن سُمّي فرقاناً لفصله بحججه وأدلّته وحدود فرائضه وسائر معاني حكمه بين المحق والمبطل وفرقانه بنصره المحق وتخذيله المبطل حكماً وقضاء"[217].

ولم يستدل الطبري على مسمى الكتاب بنص أو أثر، ولكنه أوّله لغوياً فقال إن الكتاب " مصدر من قولك كتبت كتاباً كما تقول قمت قياماً وحسبت الشيء حساباً"،[218] وإنه سُمّي كتاباً مع أنه مكتوب جرياً على الغريزة اللغوية العربية التي تطلق الأول وتريد الثاني، وقد استعاد لتوثيق وجهة نظره الشطر الثاني من البيت السابق ذكره.[219]

والحال كذلك بالنسبة إلى الذكر، أي إنه لم يسرد للدلالة على معناه أثراً من السابقين ولكنه احتمل له معنيين " أحدهما أنه ذكرٌ من الله، جلّ ذكره ، ذكَّر به عباده فعرّفهم فيه حدوده وفرائضه وسائر ما أودعه من حكمه. والآخر أنه ذكْرٌ وشرفٌ وفخرٌ لمَن آمن به وصدّق بما فيه كما قال جلّ ثناؤه:(وَإِنَّهُ لَذِكْرٌ لَكَ وَلِقَوْمِكَ) يعني إنه شرف له ولقومه "[220]. وهذان المعنيان مستنبطان مما تشي به الكلمة لغوياً ومن خلال السياق الذي

215) نفسه : 1 : 69
216) نفسه 1 : 69
217) نفسه 1 : 69-70
218) نفسه 1 : 70
219) نفسه
220) نفسه

وردت فيه في القرآن الكريم، ولكن الطبري لم يستدل على صدق الاستنباط بسندٍ لغوي أو أثرٍ من آثار الاستشهاد.

وإذ انتهى من هذا الاطار الذي يتعلّق بالاسماء الخاصة بالكتاب الكريم عموماً فإنه انتقل إلى مسمّيات تختَصّ بجزئيات منه الأصغر فالأصغر فتكلم على السورة ثم على الآية متدرجاً بذلك من الكل إلى الجزء وإلى جزء الجزء. وفيما يختص بالسور فقد أورد بعض الأخبار والآثار عن السبع الطوال والمثاني والمئين والمفصل وسر تسميتها بذلك، فأشار إلى أن السبع الطوال سميت كذلك لطولها على سائر سور القرآن وأن المئين هي السور التي بلغ عدد آيها مائة آية أو تزيد عليها شيئاً أو تنقص منها شيئاً يسيراً ، "وأما المثاني فإنها سمّيت مثاني لتثنية الله جل ذكره فيها الأمثال والخبر والعِبر وهو قول ابن عباس.... وقد قال جماعة يكثر تعدادهم: القرآن كله مثانٍ. وقال جماعة أخرى: بل المثاني فاتحة الكتاب لأنها تثنى قراءتها في كل صلاة"[221]. وقد عرض الطبري إلى هذا التباين في الآراء في هذا الموضع بإيجاز واقتضاب على خلاف عادته ونهــجه، ولم يصرّح بوجهة نظره في هذه القضية وأرجأ ذلك كله إلى موضع آخر من مواضع تفسيره فقال: "وسنذكر أسماء قائلي ذلك وعللهم والصواب من القول فيما اختلفوا فيه من ذلك إذا انتهينا إلى تأويل قوله تعالى (وَلَقَدْ آَتَيْنَاكَ سَبْعًا مِنَ الْمَثَانِي) إن شاء الله ذلك"[222]. ولعل عزوفه عن التفصيل في هذا الموضع مردود إلى أنه خصص مدخل تفسيره، وكما قلنا ذلك من قبل، للقضايا العامة المتعلقة بالقرآن عموماً وترك ما يتعلق بجزئيات القرآن لمواضعها من التفسير. غير أن الآراء التي أوردها في موضع تفسير هذه الآية هي هي ولعلها تتركز على معنيين هما السبع الطوال وفاتحة الكتاب[223] ناسباً إياهما إلى أصحابهما مع ما احتجوا به، وقد مال هو إلى اعتبار " أَوْلى الأقوال في ذلك بالصواب قول من قال : عني بالسبع المثاني السبع اللواتي هنّ آيات أم الكتاب لصحة الخبر بذلك عن

221) الطبري : التفسير 1 : 70-71
222) نفسه 1 : 71-72
223) نفسه 7 : 533-539



رسول الله صلى لله عليه وسلم"[224]. وعلل لتسمية المفصل بقوله إنها سميت كذلك " لكثرة الفصول التي بين سورها بـ" بسم الله الرحمن الرحيم"[225].

وأما الآية فقد أورد لها معنيين اثنين استدل عليهما بكلام العرب ولم يورد بشأنهما – كما فعل مع "الكتاب" و"الذكر" – خبراً او أثراً . والمعنيان اللذان أشار إليهما هما:

أن تكون آية " علامةً يُعْرفُ بها تمام ما قبلها وابتداؤها كالآية التي تكون دلالة على الشيء يُستدلّ بها عليه"[226]، وقد عزز هذا المعنى بشاهدٍ شعري وآيةٍ من سورة المائدة.

أن تكون بمعنى القصة وقد استدل عليه ببيت من شعر كعب بن زهير:

ألا أبلغا هذا المعرِّض آيةً أيقظانَ قال القول إذ قال أم حلَمْ

" يعني بقوله آية: رسالةً مني وخبراً عني . فيكون معنى الآيات: القصص، قصة تتلو قصة بفصول ووصول ."[227]

ولقد انتقل الطبري بعدئذ إلى ثلاث قضايا تمهّد لتفسير سورة الفاتحة وهي قولٌ في تأويل أسماء فاتحة الكتاب وقولٌ في تأويل الاستعاذة وقولٌ في تأويل بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ. ومع أن القضيتين الأخيرتين ليستا مخصوصتين بسورة الفاتحة إلا أنه جمعهما إلى ما قيل في أسماء هذه السورة طالما أنهما ملازمتان لكل السور القرآنية ومنها سورة الفاتحة. ومن ثم فإنه أراد أن يحصر القول فيهما في موضع واحد على ما يبدو لكي لا يعود إلى استعادته او ذكره وهو يعرض إلى تأويل كلام الله تعالى. وبعبارة أخرى إنه جعل التمهيد لسورة الفاتحة مناسَبةً للحديث عن قضيةٍ في القرآن الكريم عامة ومكررة.

وفيما يتعلق الأمر بسورة الفاتحة فقد صحح الطبري الحديث الذي رواه أبو هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم أنه قال: "هي أم القرآن وهي فاتحة الكتاب وهي السبع المثاني".[228] ثم أوّل كلاً من هذه المسميات ، فذكر أنها تسمى فاتحة الكتاب لأن المصحف يفتتح بكتابتها ولأنها "يُقْرَأ بها في الصلوات فهي فواتح لما يتلوها من سور

---

224) نفسه 7 : 539

225) نفسه 1 : 72

226) نفسه 1 : 73

227) الطبري : التفسير 1 : 73

228) نفسه 1 : 74

القرآن في الكتابة والقراءة"[229]، وتسمى بأم القرآن لتقدمها على سائر سور القرآن قراءةً وكتابةً ولأن العرب تطلق لفظة الأم على كل جامع أو مقدّم لأمر إذا كانت له توابع تتبعه[230]، وأما تسميتها بالسبع فلأنها مشتملة على سبع آيات وإن اختلف العلماء في الآية التي صيّرتها سبعا بين مُثبت لـ"بِسْمِ اللهِّ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ" ونافٍ لها ليُحلّ محلها قوله تعالى: "أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ"[231]. ولكنه لم يبين رأيه في هذا الموضع مكتفياً بالإشارة إلى أنه بيّن صواب ذلك في كتابه "اللطيف في أحكام شرائع الاسلام" بياناً موجزاً وواعداً بتفصيل القول فيه في كتابه " الأكبر في أحكام شرائع الاسلام"[232] . وعدم تيسر هذين الكتابين يحول دون معرفة رأيه على نحو تام، ولكننا على كل حال نستطيع أن نتبين رأيه من خلال ما قاله في مبحثه عن "بِسْمِ اللهِّ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ" الذي سنعود إليه لاحقاً لنعلم أنه يميل إلى اعتماد الرأي الثاني الذي لا يعتبر أصحابه البسملة آيةً من القرآن الكريم[233] . وأما سبب تسميتها بالمثاني فمردود إلى تثنية قراءتها في كل صلاة[234]، وقد أورد لتوثيق هذا المعنى ما روي عن الحسن لما سئل عن قوله تعالى: "وَلَقَدْ آَتَيْنَاكَ سَبْعًا مِنَ الْمَثَانِي وَالْقُرْآَنَ الْعَظِيمَ" أنه قال هي فاتحة الكتاب.[235] ولم ير الطبري في تسمية سورة الفاتحة بالسبع المثاني "ما يدفع صحة وجوب اسم المثاني للقرآن كله"[236]؛ لأن لكلٍ منهما معنى مفهوماً ووجهاً خاصاً به واعداً بالرجوع إلى بيان الاستدلال على صحة وجه تسمية القرآن كله بالمثاني عند انتهائه من تفسير سورة الزمر، ولكنه نسي ما وعد به.

وأما في قوله في الاستعاذة فقد اكتفى بشرحٍ لغوي لها ما دامت مسألة غير خلافية، فبيّن أنها تعني الاستجارة من الشيطان الذي يطلق في استعمال العرب له على كل متمرد من

229) نفسه
230) نفسه
231) نفسه 1 : 74-75
232) نفسه 1 : 75
233) الطبري : التفسير 1 : 93-94
234) نفسه 1 : 75
235) نفسه
236) نفسه

الإنس أو الجن أو الدواب أو غيرها[237]، والرجيم فعيل بمعنى مفعول أي مرجوم، وأورد عن ابن عباس قوله إن "أول ما نزل جبريل على محمد قال: يا محمد استعذ، قل: أستعيذ بالسميع العليم من الشيطان الرجيم، ثم قال: قل: بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ، ثم قال: اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ"[238].

غير أن المبحث الذي خصصه للبسملة اكثر تفصيلاً وأوسع نقاشاً، لأن اعتبارها آية من آيات القرآن الكريم مسألة خلافية، ولأن ابتداء "بِسْمِ" بحرف الباء يقتضي فعلاً ولا يوجد معها فعل ظاهر ومن ثم فإن تقدير الفعل لم يكن متَّفَقاً عليه بين العلماء وإن قُدِّرت بينهم بكلمات متقاربة في معانيها. وعلى هذا فإن مناقشة الطبري لهذه المسألة، اي البسملة، تسير في خطين اثنين يتعلق أولهما بالتحليل اللغوي ويختص ثانيهما بعلوم القرآن. وقد امتد حديثه في هذا القسم إلى الصفحات الاولى من تفسيره لسورة الفاتحة لما أوجده من ربط بين أسماء الله الحسنى الواردة في البسملة وقوله تعالى: "الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ".

ويعلق الطبري "بِسْمِ اللَّهِ" بنوع الفعل الذي يقوم المرء به ليكون تقدير الفعل مناسباً لما يتم تنفيذه، فإذا ما تلفظ المرء به وهو يشرع في قيام أو قعود كان تقدير ذلك أنه يقول: أقوم بسم الله وأقعد بسم الله، وكذلك إذا ابتدأ به قراءته فيعني أقرأ بسم الله، وهو الفعل المقدّر في بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ مصدرةً به السور لتكون الدلالة " أبدأ بتسمية الله وذكرِه قبلَ كلِّ شيء أو أقرأ بتسميتي الله"[239]. وقد وضعه هذا التأويل إزاء تفريعٍ لغوي آخر هو أن "الاسمَ اسمٌ وأن التسمية مصدر من قولك سميت"[240]، بمعنى ان اسم في "بِسْمِ" قد حلّ محل التسمية. وهو يرى أن تسوية مثل هذا الإشكال في ذهن القارئ تكون بالالتفات إلى الخصوصية التعبيرية للغة العربية. وتدور خصوصية هذه الجزئية على إخراج العرب للمصادر "مبهمةً على أسماء مختلفة،كقولهم أكرمت فلاناً كرامةً،

237) نفسه 1: 76
238) نفسه 1 : 77
239) الطبري : التفسير 1 : 79
240) نفسه

وإنما بناء مصدر أفعلت إذا أُخرج على فعله الإفعال "241 ، أي أن القياس هو أكرمت فلاناً إكراماً ، وقد استدل على رأيه هذا بقول الشاعر:

أكفراً بعد ردِّ الموت عنّي وبعد عطائك المئة الرِّتاعا

يريد بعد إعطائك، وبقول الشاعر:

وإن كان هذا البخل منك سجيةً لقد كنتُ في طولي رجاءَك أشعبا

وهو يريد في إطالتي رجاءك، وغيرهما . وقد علق على ذلك بقوله: " فإذا كان الأمر على ما وصفنا من إخراج العرب مصادر الأفعال على غير بناء أفعالها كثيراً وكان تصديرها إياها على مخارج الأسماء موجوداً فاشياً فبيِّنٌ بذلك صوابُ ما قلنا من التأويل في قول القائل " بسم الله " أن معناه في ذلك عند ابتدائه في فعل أو قول: أبدأ بتسمية الله قبل فعلي أو قبل قولي "242، ثم عزز هذا الفهم بالخبر الذي رواه عن ابن عباس عن تعليم جبريل للنبي عليهما السلام صيغة الاستعاذة وهو الخبر الذي أوردناه من قبل.243

وعلى المنوال ذاته خاض في تأويل الأسماء الواردة في البسملة، بمعنى أنه كان يقدم تحليلاً لغوياً للاسم ويستعين بالشواهد اللغوية والأخبار المتوافرة لديه لتبيان دلالته. غير أنه في بعض المواضع لم يكن ليجد خبراً يعزز به رأيه فكان يصرح بذلك ويشير إلى اعتماده مبدأ القياس في مثل هذه الحال ليطمئن إلى صحة الاستدلال. من ذلك مثلاً تعقيبه على كلمة " إلاهتك " أنها بمعنى عبادتك، وإن قول القائل ألهَ اللهَ فلانٌ إلاهةً يعني عبدَ اللهَ فلانٌ عبادةً فقال: " فإن قال: فإن كان جائزاً أن يُقال لمن عبد الله: أَلِهَهُ...فكيف الواجب في ذلك أن يقال...قيل: أما الرواية فلا رواية فيه عندنا، ولكن الواجب على قياس ما جاء به الخبر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم الذي حدثنا به..."244 .

وأما الرَّحْمَن الرَّحِيمِ فقد نظر إلى أصليهما الثلاثي المشترك وما تقتضيه صيغهما البنائية منوهاً إلى أنهما وإن اشتُقا من الرحمة فإن لكل واحدة منهما معنىً لا تؤديه الكلمة الأخرى، وإن المعنى الذي يشتمل عليه الرَّحْمَن يزيد على ما يشتمل عليه الرَّحِيم، وقد استأنس لتعزيز ذلك بتحليل بنية الكلمة فقال: "أما من جهة العربية فلا تمانُع بين أهل

241) نفسه
242) الطبري : التفسير 1 : 79 ، وينظر 1 : 80-81
243) نفسه 1 : 79-80 ، ويُنظر أخبار أخرى فيه 1 : 81-82
244) نفسه 1: 83

المعرفة بلغات العرب أن قول القائل(الرَّحْمَن)عن أبنية الأسماء من فعِل يفعَل أشدُّ عدولاً من قوله(الرَّحِيم). ولا خلاف مع ذلك بينهم أن كل اسم له أصل في فعِل يفعَل ثم كان عن أصله من فعِل يفعَل أشدّ عدولاً، أن الموصوف به مفضَّلٌ على الموصوف بالاسم المبني على أصله من فعِل يفعَل إذا كانت التسمية به مدحاً أو ذماً. فهذا ما في قول القائل الرَّحْمَن من زيادة المعنى على قوله الرَّحِيم في اللغة "245. ولكن هذا الاتفاق اللغوي الذي يشير إليه لم يستتبع اتفاقاً بين أهل التأويل، بل هم مختلفون من جهة الأثر والخبر في دلالتيهما. وقد أورد رأيَ العرزمي بأن الرَّحْمَن رحمةٌ بجميع الخلق الرَّحِيمَ رحمةُ بالمؤمنين والحديثَ الذي رواه أبو سعيد الخدري رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم على لسان عيسى عليه السلام في أن " الرَّحْمَن رحمن الاخرة والدنيا، الرَّحِيمَ رحيمُ الآخرة "246. ويرى الطبري أن للتأويلين جميعاً مخرجاً للصحة، فالرَّحْمَن موصوف بعموم الرحمة لجميع خلقه، وأما الرَّحِيم فمخصوص به بعض الخلق، فخص الله عباده المؤمنين في عاجل الدنيا بتوفيقه إياهم إلى الإيمان به وعبادته وما أعده لهم في الآخرة من نعيم الجنة ورضوانه مع ما أشركهم به مع الكفار في الدنيا من الإفضال والإحسان إليهم في بسط الرزق وصحة الاجسام والعقول وسائر النعم الأخرى، " فربنا جلّ ثناؤه رحمن جميع خلقه في الدنيا والآخرة ورحيم المؤمنين خاصةً في الدنيا والآخرة "247.

وقد أورد لهذين الاسمين تأويلين آخرين بُني أولهما على ما أورده ابن عباس ومفاده أن الرَّحْمَن بمعنى الرفيق على مَن رقَّ عليه بينما يدل الرحيم على الرفيق بمن رفق به248.

ويقوم التأويل الثاني على ما روي عن عطاء الخراساني الذي قال: " كان الرَّحْمَن فلما اختُزل الرَّحْمَن من اسمه كان الرَّحْمَن الرَّحِيم".249 وقد فسّر الطبري هذا المعنى بالالتفات إلى أن الرَّحْمَن من أسماء الله التي لا يتسمّى بها أحدٌ من خلقه "فلما تسمّى به الكذاب مسيلمة- وهو اختزاله إياه، يعني اقتطاعه من أسمائه لنفسه – أخبر الله جلّ ثناؤه أن اسمه الرَّحْمَن الرَّحِيم ليفصل بذلك لعباده اسمه من اسم من تسمّى بأسمائه،

---

245) الطبري : التفسير 1: 84
246) نفسه
247) نفسه 1 : 84-85
248) الطبري : التفسير 1 : 85
249) نفسه 1 : 86

إذ كان لا يُسمى أحدٌ الرَّحْمَنَ الرَّحِيمَ فيجتمع له هذان الاسمان غيره جلّ ذكره "250.
وقد سدد الطبري هذا المعنى وصوّبه ولكنه لم يوصل هذا التوجيه – أي فصل الله عز وجل بين اسمه واسم غيره من خلقه بتكرير الرَّحِيم على الرَّحْمَن – بمسألتين أخريين هما أن بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ قد علّمه جبريل عليه السلام للنبي صلى الله عليه وآله وسلم مع بدء الوحي على نحو ما أورده الطبري وأشرنا إليه من قبل251، وأن مسيلمة الكذاب ادّعى النبوة في وقت لاحق. وهذا يعني أن التأويل الآنف الذي ارتضاه الطبري كان من شأنه أن يكون مقبولاً لو كان تعليم الرسول عليه الصلاة والسلام لصيغة البسملة حاصلاً بعد ادعاء مسيلمة النبوة، أما وقد كانت البسملة أول شيء تعلمه النبي عليه الصلاة والسلام فمن المفترض إعادة النظر في تأويل عطاء الخراساني الذي قبله الطبري وإن كان في عمومه يتوافق مع ما جرت عليه عادة الناس فيما بعد في التسمّي بـ "رحيم " خاصة. على أنه كان من شأن التأويل أن يكون مقبولاً لو صيغ بطريقة أخرى كأن يقال مثلاً : إن علم الله تعالى قد أحاط بظهور من لا يتورع من عباده في أن يسمي نفسه رحمانا فسمى نفسه رحمانا رحيما.

وقد عرض الطبري بعد ذلك إلى ترتيب الأسماء المباركات على هذا النحو أي : اللَّهِ، الرَّحْمَنِ، الرَّحِيم. ووجد في العرف العربي في التعبير تسويغاً لهذا الترتيب، إذ ذكر أن العرب إذا ما أرادوا الخبر عن مخبَرٍ عنه فإنهم يقدمون اسمه ثم يتبعونه صفاته ونعوته252. وإن من بين هذه الاسماء ما هو خاص به عز وجل وهو اللَّهُ الذي لا يتسمّى به أحد لأن الألوهية له وحده سبحانه، وقد أردفه بالرَّحْمَنِ الذي لا يتسمّى به أحد من خلقه أيضاً وإن كان فيهم من يستحق تسميته ببعض معانيه الخاصة بالرحمة، ولهذا كان ترتيب هذين الاسمين الاول والثاني ، وأما اسمه الرَّحِيم فإنه مما يجوز وصف غيره سبحانه به "والرحمة من صفاته جل ذكره ، فكان ... واقعاً مواقع نعوت الأسماء اللواتي هن توابعها بعد تقدم الأسماء عليها، فهذا وجه تقديم اسم الله الذي هو (اللَّهُ) على اسمه الذي هو (الرَّحْمَن)، واسمه الذي هو الرَّحْمَن على اسمه الذي هو (الرَّحِيم) "253.

وأما الشق الثاني من حواره حول البسملة فيدور حول الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ، ولم يشأ في سياق تفسيره لسورة الفاتحة أن يبحث في وجه تكرار " الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ" في البسملة وفي

250) نفسه
251) نفسه 1 : 77
252) الطبري : التفسير 1 : 87
253) نفسه

أثناء السورة. ولعل ذلك راجع إلى أنه لا يرى البسملة آيةً من فاتحة الكتاب[254] فضلاً عن كون تكرارها حجة على من ظن أن البسملة آية "إذ لو كان ذلك كذلك لكان ذلك إعادة آية بمعنىً واحدٍ ولفظٍ واحدٍ مرتين من غير فصل يفصل بينهما، وغير موجودٍ في شيءٍ من كتاب الله آيتان متجاورتان مكررتان بلفظ واحد ومعنى واحد لا فصلَ بينهما من كلامٍ يخالف معناه معناهما ".[255]ولكي لا تُعَد "رَبِّ الْعَالَمِينَ" بموجب هذا التعليل فاصلاً يسمح بالتكرار استند الطبري إلى رأي جماعةٍ من أهل التأويل لم يُسمّهم مفاده "أن ذلك من المؤخر الذي معناه التقديم وإنما هو الحمد لله الرحمن الرحيم ربّ العالمين ملك يوم الدين"[256] منوِّهاً إلى أن مراعاة النظير تتحقق في مثل هذا التقدير واستدل في الوقت عينه على سيرورة مثل هذا التقدير ببيت من الشعر وآيةٍ من سورة الكهف[257].

ومن الغريب ألا يعرض الطبري إلى هذه القضية بتفصيلٍ كما هو شأنه في معالجة القضايا التي يكون الخلاف فيها حاصلاً، بل إنه كان مقتضباً في الاعتداد برأي من لا يرى البسملة جزءاً من الفاتحة. فحجته الرئيسية هي أن التكرار لا مسوّغ له مع عدم وجود فاصل، ولكي يلغي الفاصل الذي هو "رَبِّ الْعَالَمِينَ " لجأ إلى تقدير التقديم والتأخير. بيد أن الآية الكريمة نزلت هكذا، وكان من المنتظر أن ينظر الطبري إلى بنيتها التي نزلت بها بدلاً من تصيير التقدير حجةً على عدم اعتبار البسملة آية من الفاتحة.كما أنه لم يبين الموقف من البسملة الموجودة في السور الأخرى. ثم إن الطبري لم يعمد في هذا الموضع إلى المحاججة المنطقية التي اعتاد الخوض فيها وهو يناقش بعضاً من قضايا القرآن الكريم، فلم يشر إلى سبب قول جبريل عليه السلام للنبي صلى الله عليه وآله وسلم: قل بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ، على نحو ما أوردنا ذلك آنفاً، ولم يبيّن لِمَ كانت السور مبدوءةً بالبسملة فيما عدا البراءة، ولم يبيّن الحكم الشرعي في إثبات البسملة في المصحف إن لم تكن آية مع ما يقود إليه هذا الرأي من الزلل بشأن إثبات ما لم يثبته الله تعالى في كتابه.

254) نفسه 1 : 93-94
255) الطبري : التفسير 1 : 94
256) نفسه
257) نفسه

فواتح السور:

وهي من الموضوعات التي يتكرر الحديث عنها في مواضع متفرقة من القرآن الكريم، ولكن الطبري لم يعالجها في المقدمة التي اشتملت على القضايا العامة وإنما عالجها في بداية تفسيره لسورة البقرة. وقد أورد في هذا الشأن ما ذهب إليه السلف فبدأ بعرضها أولاً ناسباً إياها إلى أصحابها ومبيناً وجه الدلالة فيها ومنتقلاً إلى بسط رأيه واختياره. وعلى الرغم من أنه تكلم على افتتاح سورة البقرة، أي " الم " إلا أنه جعل كلامه على هذا الافتتاح مناسبة للحديث عن فواتح السور الأخرى. وإن التأويلات التي عرضها لفاتحة سورة البقرة وسواها تنحصر فيما يأتي:

إنها اسم من أسماء القرآن الكريم ، وقد أسند هذا التأويل إلى قتادة ومجاهد وابن جريج[258] ، وهو يرى ان لمثل هذا التأويل ، وكذلك التأويلات اللاحقة ، وجهاً معروفاً ، ويمكن تأويل اعتبار "الم" اسماً من أسماء القرآن على وجهين: أولهما هو أن "الم" اسم للقرآن شأنه في ذلك شأن التسميات الأخرى كالفرقان وغيره، وتنطوي "الم" في حال هذا التأويل على معنى القسم وكأن القول هو: " والقرآن ، هذا الكتاب لا ريب فيه "[259]. وإن الإشارة إلى معنى القسم يقرن هذا الوجه من التأويل برأي ابن عباس الذي عزا الطبري إليه القول بأن "الم" قسمٌ أقسم الله به وأنه من أسماء الله وبرأي عكرمة الذي أخذ الافتتاح على أنه قسم[260] وحسب من غير ما إشارةٍ إلى كونه من أسماء الله تعالى. وأما الوجه الثاني فهو قصد تسمية السورة بمفتتحها " فيفهم السامع من القائل يقول: قرأت اليوم (ألمص) و (ن) أي السور التي قرأها من سور القرآن "[261] ، ولكن تعدد السور التي تتفق حروف افتتاحها ولَّد الحاجة إلى صفة مميزة لسورةٍ ما من سورة أخرى فظهرت عبارات الم البقرة أو الم آل عمران وهكذا[262] ، ووجد في رأي عبد الرحمن بن زيد بن أسلم[263] تأييداً لهذا التأويل.

---

258) الطبري : التفسير 1 : 118
259) نفسه 1 : 121
260) نفسه 1 : 119
261) الطبري : التفسير 1 : 121-122
262) نفسه 1 : 122
263) نفسه 1 : 119

أن الحروف عبارة عن " فواتح يفتتح الله عز وجل بها كلامه "[264] مشيراً إلى أنها دليل – بحسب رأي بعض أهل العربية – على انقضاء سورة وابتداء أخرى مؤديةً وظيفة "بل" في انقضاء معنى وابتداء معنى آخر في القصيدة[265] من غير أن يعزو هذا الرأي إلى عالم لغوي بعينه. على أنه روى عن مجاهد وبطرق مختلفة أن الحروف فواتح يفتح الله تعالى بها القرآن[266] ، ولا يبدو أن مجاهد هو من أهل اللغة الذين أسند الطبري إليهم هذا التأويل، وليس من الواضح إن كان هناك عالم لغوي معين قائل بهذا الرأي ولم يسمه الطبري أو أن الرأي للطبري نفسه خاصة أنه كان يُحسب من علماء اللغة المعدودين.

اعتبارها حروفاً مقطعة من أسماء الله تعالى وأفعاله وصفاته يشتمل كل حرف منها على ما لا يؤديه الحرف الآخر. ولهذا فقد روى عن ابن عباس وسعيد بن جبير أنهما أوّلا قولَه تعالى "الم" على أنها : أنا الله أعلم[267] ، أو أنها على رأي ابن مسعود ورأي آخر لابن عباس تمثل حروفاً مشتقة من حروف هــجاء أسماء الله تعالى[268]. ورأى الطبري في كلام العرب ما يدعو إلى قبول هذا الرأي كقول الشاعر :

قلنا لها قفي لنا، قالت: قاف   لا تحسبي أنّا نسينا الايجاف

" يعني بقوله قالت: قاف قالت : قد وقفتُ. فدلّت بإظهار القاف من وقفتُ على مرادها من تمام الكلمة التي هي وقفت. فصرفوا قوله (الم) وما أشبه ذلك إلى نحو هذا المعنى "[269].

إنها حروف يشتمل كل حرف منها على معاني شتى مختلفة، وقد أورد في هذا السياق ما روي عن الربيع بن أنس أنه قال في "الم": "هذه الأحرف من التسعة والعشرين حرفاً دارت فيها الألسن كلها ليس منها حرف إلا وهو مفتاح اسم من أسمائه ، وليس منها حرف إلا وهو في آلائه وبلائه، وليس منها حرف إلا وهو في مدة قوم وآجالهم"[270]. ويرى الطبري أن هذا التأويل قريب من التأويل السابق الدائر على الاجتزاء ببعض الحروف من

264) نفسه 1 : 122
265) نفسه 1 : 121-122
266) نفسه 1 : 118-119
267) نفسه 1 : 119
268) الطبري : التفسير 1 : 119-120
269) نفسه 1 : 122 ، وينظر أمثلة أخرى على الاكتفاء بحرف واحد أو حرفين من الكلمة في التفسير نفسه 1 : 123
270) نفسه 1 : 120

الكلمة كلها، ولكنه في الوقت ذاته يفترق عنه في الكلمة التي تم منها الاجتزاء، فالألف من "الم" من كلمات شتى وتقتضي معاني كثيرة " منها تمام اسم الرب الذي هو الله وتمام اسم نعماء الله التي هي آلاء الله والدلالة على أجل قوم أنه سنة إذ كانت الألف في حساب الجمَّل واحداً. واللام مقتضية تمام اسم الله الذي هو لطيف وتمام اسم فضله الذي هو لطف والدلالة على أجل قوم أنه ثلاثون سنة، والميم مقتضية تمام اسم الله الذي هو مجيد وتمام اسم عظمته التي هي مجد والدلالة على أجل قوم أنه أربعون سنة. فكان معنى الكلام... أن الله جل ثناؤه ...جعل مفاتح السور الأخر التي أوائلها بعض حروف المعجم مدائح نفسه أحياناً بالعلم وأحياناً بالعدل والإنصاف وأحياناً بالإفضال والإحسان، بإيجاز واختصار ثم اقتصاص الأمور بعد ذلك "271.

إنها حروف من حساب الجُمّل، ومع أنه بيّن أنه لا يَعتدّ بهذا المعنى ويكره ذكر من حُكي عنه ذلك "إذ كان الذي رواه ممن لا يُعتَمد على روايته ونقله"272 إلا أنه عاد بعدئذٍ إلى ما احتج به القائلون بهذا التأويل لما رواه جابر بن عبد الله بن رئاب من حكاية ياسر بن أخطب وسماعه لـ "الم۞ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ" ثم إقباله هو وأخوه حُيي بن أخطب ورهطٌ من يهود لسؤال النبي صلى الله عليه وآله وسلم عن هذه الحروف وتأويلهم لها على أساس حساب الجُمّل273.

على أن هناك آراء أخرى حول حروف الافتتاح عرضها الطبري ولم يناقشها. من ذلك مثلاً ما أورده عن ابن عباس الذي قال إن الم هي اسم الله الأعظم274، وعمّن لم يُسَمِّه إنها سر القرآن275. وكذلك فعل إذ عرض إلى رأي أهل اللغة – من غير تسمية أحدٍ منهم – عن أنها استغناءٌ ببعض حروف المعجم عن بعض276 ، أو أن الافتتاح تم بها لفتح أسماع المشركين للإصغاء إلى القرآن بعد أن تواصَوا فيما بينهم على الإعراض عنه " حتى إذا استمعوا له تُلِيَ عليهم المؤلَّفُ منه "277 . وهذا الرأي شديد الشبه بالتفسير الذي أورده

271) الطبري : التفسير 1 : 124
272) نفسه 1 : 120
273) نفسه 1 : 125
274) نفسه 1 : 119
275) نفسه 1 : 120
276) نفسه
277) نفسه 1 : 121



ابن قتيبة الدينوري لافتتاح القصائد بالنسيب والوقوف على الأطلال إذ مال إلى الاعتقاد أن الشعراء كانوا يصدّرون به قصائدهم لاجتذاب الأسماع حتى إذا ما تحقق لهم ذلك انتقلوا إلى الغرض الاساسي الذي من أجله نظموا قصيدهم[278].

واختيار الطبري من بين هذه الآراء، سواء ما ناقشه أو اكتفى بسرده، واقعٌ على اعتبار أن مفاتح السور حروف مقطعة وأن الله سبحانه وتعالى أراد بها معاني كثيرة لا معنى واحداً. وقد وافق في ذلك الربيع بن أنس فيما قاله وافترق عنه في مقدار المعاني أو عددها الذي تشتمل عليه تلك الحروف، فبينما عرض الربيع إلى ثلاثة معانٍ فقط أوسعها الطبري لتشمل تلك المعاني وسواها مما قاله المفسرون الآخرون باستثناء قول أهل العربية إنها حروف هــجاءٍ استُغْنِيَ ببعضها عن ذكر البعض الآخر لأنه " قول خطأ فاسد لخروجه عن أقوال جميع الصحابة والتابعين ومَن بعدهم من الخالفين من أهل التفسير والتأويل "[279]. وقد علل الطبري هذا الاختيار ، أي اشتمال حروف الافتتاح على معانٍ شتّى، بأمورٍ منها:

جواز انطواء الكلمة الواحدة على معانٍ مختلفة كالأمة التي تُطلق على الجماعة من الناس وعلى الحين من الزمان وعلى الرجل المتعبد لله وعلى الدين والملة. فإذا كان شأن الكلمة كذلك فمن الجائز للحرف أن يكون مفتتحاً لسورةٍ وأن يستثير في الوقت ذاته معاني مختلفة يحتويها جميعاً كأسماء الله عز وجل وصفاته. ولا يرى في ذلك تنافياً مع السياق القرآني العام؛ ذلك أن الله تعالى افتتح كثيراً من سور القرآن الكريم بالحمد لنفسه وتمجيدها وأن من الممكن أن يفتتح بعض ذلك بالقسم بها[280].

لو أن الله تعالى أراد معنىً واحداً لأبانَ ذلك للنبي عليه الصلاة والسلام لكي يبيّنه للناس ولكنّ ترْكَ ذلك دليلٌ على أن المراد هو كل وجوه التأويل[281].

وأما استثناؤه لما ذهب إليه أهل اللغة باعتبار الم وغيرها علامة على انقضاء سورة وابتداء أخرى فمردود إلى الأسباب الآتية:

278) ابن قتيبة : الشعر والشعراء
279) الطبري : التفسير 1 : 125-126
280) نفسه 1 : 126
281) الطبري : التفسير 1 : 126

إن هذا الرأي يعزو إلى الله تعالى مخاطبته العرب بما ليس متبعاً في لغتهم، ذلك أنهم لم يألفوا الابتداء بـ "الم" و " الر "، وأن هذه الفواتح تجري على مجرى السور الأخرى على ما ألفته العرب في لغتها. ولو أنها كانت خارجة على ذلك المألوف لتناقضت مع مبدأ الإبانة التي جعلها الله تعالى صفة للقرآن الكريم بقوله : "نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ*عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنْذِرِينَ*بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ "282.

إن هذا الرأي يعني إضافة العبث إلى الله تعالى لأنه خاطب الناس بما لا فائدة فيه ولا معنى ، وإضافة العبث إلى الله تعالى منفيٌّ لدى جميع الموحِّدين283.

إن "بل" الذي شُبِّهت به حروف الافتتاح يمثل من الوجهة اللغوية رجوعاً عن كلام انقضى كقولهم : ما جاءني أخوك بل أبوك ، وإن وروده في أول البيت قد يعني "دَعْ " وإنه " يأتي في كلام العرب على هذا النحو من الكلام، فأما افتتاحاً لكلامها مبتدأ بمعنى التطوَل والحذف من غير أن يدل على معنى فذلك مما لا نعلم أحداً ادّعاه من أهل المعرفة بلسان العرب ومنطقهم "284.

أسسه في التفسير:

لقد أوضح الطبري أن مقصوده من تأويل القرآن الكريم هو تبيين الوجوه المحتملة للآيات الكريمات، وإن همّه الأول هو استقصاء هذه الوجوه،على أن بعضاً منها قد يكون متأتيّاً من الاختلاف في القراءة ومن ثم فإنه يبحث في التأويل الذي تحتمله تلك القراءة من غير أن يجعل تقصي القراءات هدفاً لتفسيره، وقد أبان عن هذا المعنى بقوله: "إذ كان الذي قصدْنا له في كتابنا هذا البيان عن وجوه تأويل آي القرآن دون وجوه قراءتها "285. على أن هذا لم يكن ليعني أنه أغلق باب الخوض في القراءات عن تفسيره وذلك لأنه بينها بتفصيل وعزاها إلى أصحابها واختار من بينها ما رآه صواباً وعلل اختياره ورفض ما لم يستحسنه وأقام الحجة على رفضه وبحيث تبدو القراءات مادة أساسية في تفسيره وإن بدا أنه ليس من وكده استقصاءها. ومن الأمثلة على ذلك اختلاف القراء في

282) نفسه 1 : 127
283) نفسه
284) نفسه
285) الطبري : التفسير 1 : 95

قراءة "مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ" من سورة الفاتحة، فقد قرأه بعضهم " مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ " وتلاه بعضهم "مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ" ونصب آخرون الكاف فتلاه " مَالِكَ يَوْمِ الدِّينِ "[286]. ورأى أن قراءة " مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ " على سبيل المثال تؤول بأن لله تعالى الملك يوم الدين خالصاً دون جميع خلقه، بينما يكون تأويل "مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ " على حسب ما ورد عن ابن عباس أنه " لا يملك أحد في ذلك اليوم معه حكماً كمِلكهم في الدنيا "[287]، ومن ملاحظة التفاوت في قوة المعنى والدلالة رأى أن أصحّ القراءتين هو "قراءة مَن قرأ مَلِكِ بمعنى الملك لأن في الإقرار له بالإنفراد بالمُلك ايجاباً لإنفراده بالملك وفضيلةَ زيادة المَلِك على المالك ، إذ كان معلوماً أنْ لا ملِك إلا وهو مالك وقد يكون المالك لا ملكاً "[288]. فاختياره لـ "مَلِكِ " إذن قائم على سعة دلالة هذه الكلمة واشتمالها في الوقت ذاته على معنى الكلمة بحسب القراءة الثانية وعلى المعنى المحدود نسبياً الذي تعطيه قراءة "مَالِكِ". وإذ كان الترجيح بين هاتين القراءتين مبنياً على أساس معنوي فإن ردّه لقراءة مَن قرأ "مَالِكَ" نابع من الإلتفات إلى أن هذه القراءة لا تنم على ادراك تام للخصائص التعبيرية في اللغة العربية، ومن ثم فإنه يرى أن هذه القراءة " محظورة غير جائزة لإجماع جميع الحجة من القراء وعلماء الأمة على رفض القراءة بها"[289].

ويرى المتتبع لتفسير الطبري بجلاء أنه يتقيد تقيداً تاماً بالتفسيرات التي ثبت ورودها عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم وبما لا يمكن أخذه عن سواه عليه السلام كما نبهنا إلى ذلك من قبل. ففي سياق قوله تعالى "وَإِذِ ابْتَلَى إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ"[290] أورد آراء متعددة من غير أن يجزم في صحة أحدها وذلك لعدم وجود " خبر عن الرسول صلى الله عليه وسلم أو إجماع من الحجة "[291]، ثم أردف هذا القول بخبرين عن النبي عليه الصلاة والسلام مشيراً إلى أن ثبوتهما أو ثبوت أحدهما يعني أن ما تضمنه من تأويل هو الصواب " غير أنهما خبران في أسانيدهما نظر"[292]. كما أنه ألزم تفسيره بأن يكون

286) نفسه 1 : 94
287) نفسه 1 : 95
288) نفسه ، وينظر أيضا 1 : 96
289) الطبري : التفسير 1 : 97
290) البقرة : 124
291) الطبري : التفسير 1 : 576
292) نفسه ، وينظر مثل مماثل في 1 : 192

موافقاً لظاهر الآيات، ولم يكن ليختار تأويلاً باطناً إن لم يكن لديه دليل على صرف الآية من الظاهر إلى الباطن. وقد أشار إلى هذا القيد حين كان بصدد تأويل قوله تعالى: "وَإِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ إِلَّا عَلَى الْخَاشِعِينَ "[293]، فمال إلى الاعتقاد أن الهاء والألف عائدتان على الصلاة "، وقد قال بعضهم إن قوله: وَإِنَّهَا بمعنى إن إجابة محمد صلى الله عليه وسلم، ولم يجر لذلك بلفظ الإجابة ذكْر فتجعل الهاء والألف كناية عنه. وغير جائز ترك الظاهر المفهوم من الكلام إلى باطن لا دلالة على صحته "[294].

وإلى جانب ذلك فقد اعتمد ركائز أخرى في إقامة بنيان تفسيره لعل من أهمها البنية النحوية واللغوية والدلالية لآيات القرآن الكريم. وليس هذا راجعاً إلى اعتباره البيان أساساً للإعجاز القرآني وحسب، وهو ما عرضنا إليه من قبل، بل إلى جعل هذه البنية في كثير من الأحوال مفاتيح يستعين بها في تأويل آية أو تفضيل رأي مستنيراً بما قاله أصحاب المدرستين الشهيرتين البصرة والكوفة في تحقيق القوانين التعبيرية. ولم يُظهر انحيازاً إلى إحداهما على حساب الأخرى بل كان يعرض آراءهما معاً ويناقشها ويختار من بينها ما يبدو له صائباً ومتوافقاً مع المنطق اللغوي والتعبيري وإن كان في مقدور القارئ أن يجد لديه قبولاً واضحاً في أحيان كثيرة لِمَا كان يبديه علماء الكوفة. فمن ذلك مثلاً تأويل قوله تعالى: "وَإِذَا خَلَوْا إِلَى شَيَاطِينِهِمْ"[295]، بدلاً من"بشياطينهم"، الذي أقامه على المعنى من جهة وعلى إحلال حرف جرٍ محل حرف جر آخر من جهة أخرى[296]. وقد استعان في هذا السياق بما تأوّله بعض نحويي أهل الكوفة بأن معناه هو "وإذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنّا وإذا صرفوا خلاءهم إلى شياطينهم، فيزعم أن الجالب لــ"إلى" المعنى الذي دلّ عليه الكلام من انصراف المنافقين عن لقاء المؤمنين إلى شياطينهم خالين بهم...وعلى هذا التأويل لا يصلح في موضع (إلى) غيرُها "[297]. واختار الطبري هذا المعنى لملاءمة هذا التأويل لمعنى الحرف فقال: " وهذا القول عندي أولى بالصواب، لأن لكل حرف من حروف المعاني وجهاً هو به أولى من غيره، فلا يصلح تحويل ذلك عنه إلى غيره إلا بحجةٍ يجب التسليم لها. ولــ(إلى) في كل موضع دخلت من الكلام حكم، وغير جائز

[293]) البقرة : 45
[294]) الطبري : التفسير 1 : 299 وينظر أيضا 1 :319
[295]) البقرة : 14
[296]) الطبري : التفسير 1 : 164
[297]) نفسه 1 : 164-165

سلبها معانيها في أماكنها "298. وقد يعمد أحياناً إلى الاستنتاج في تأويله من الدلالة اللغوية ومن مألوف العرب في تعبيراتهم من غير أن يرجع إلى ما قاله علماء اللغة في المسألة التي كان بصددها، ولعل ما أورده في سياق تأويله لقوله تعالى: "أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ خَرَجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَهُمْ أُلُوفٌ حَذَرَ الْمَوْتِ "299 دال على هذا المنحى. فقد أورد ما قاله السلف عن العدد من أنه ثلاثة آلاف أو ثمانية آلاف وغيرهما ، إلا أنه واعتماداً على كلمة ألوف استدل على أن العدد ينبغي أن يكون أكثر من عشرة آلاف لاختلاف صيغة المعدود إذا ما كان الرقم دون العشرة فقال: " وذلك أن الله تعالى ذِكْرُه أخبر عنهم أنهم كانوا ألوفا، وما دون العشرة آلاف لا يقال لهم ألوف، وإنما يقال هم آلاف إذا كانوا ثلاثة آلاف فصاعداً إلى العشرة آلاف ، وغير جائز أن يقال هم خمسة ألوف أو عشرة ألوف "300. ولكن هذا الاستنتاج لم يعزز بأقوال العلماء من أهل اللغة الذين يرون أن المعدود يكون مفردا إذا زاد العدد على عشرة فيكون مثلاً أحد عشر ألفاً بدلاً من أحد عشر ألوفا.

ومن الأمثلة الأخرى على تأثير الوجهة اللغوية في اختياراته ومنحى تفسيره تعقيبه على ما قاله مجاهد والربيع في أن معنى قوله تعالى: "لَمْ يَتَسَنَّهْ" هو لم ينتن301. ولم يستصوب الطبري هذا الرأي لأنهما ظنا أن الكلمة " من الأسن من قول القائل: أسن هذا الماء يأسن أسناً كما قال الله تعالى ذِكْرُه: فيها أنهار من ماء غير آسن ، فإن ذلك لو كان كذلك لكان الكلام: فانظر إلى طعامك وشرابك لم يتأسّن، ولم يكن يتسنّه. فإن قيل فإنه منه غير أنه ترك هَمْزَهُ قيل: فإنه وإن ترك همزه فغير جائز تشديد نونه؛ لأن النون غير مشددة وهي في يتسنّه مشددةٌ، ولو نطق من يتأسن بترك الهمزة لقيل: يتسَّنْ بتخفيف نونه بغير هاء تلحق فيه، ففي ذلك بيان واضح أنه غير جائز أن يكون من الأسن"302.

وهو في هذا كله يسير على قاعدة وضعها لنفسه في تأويله وتقوم على أن توجيه تأويل القرآن الكريم " إلى الأشهَر من اللغات أولى من توجيهه إلى الأنكر ما وُجِد إلى ذلك سبيل "303.

298) الطبري : التفسير 1 : 164-165
299) البقرة : 243
300) الطبري : التفسير 2 : 604 وينظر أيضا 2 : 626-627
301) نفسه 3 : 40-41
302) الطبري : التفسير 3 : 41
303) نفسه 2 : 630



ويقودنا التسويغ الذي أوردناه في صدر هذا المبحث في الواقع إلى ركيزة أساسية أخرى من الركائز التي اعتمدها الطبري في تفسيره وهو الإجماع. وقد اعتمد هذا المعيار في كل التفصيلات المتعلقة بتفسيره، ولهذا فإن ما هو مجمع عليه مقبول من وجهة نظره وما تعارض معه مرفوض، وعلة رفضه تكمن في مخالفته للإجماع من غير أن يخوض في بيان ما فيه من وجهات نظر أو احتمالات. من ذلك مثلاً ما أورده بشأن قوله تعالى: "الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ" إذ " قال أبو جعفر : وإنما وصفه الله بالاستقامة لأنه صواب لا خطأً فيه، وقد زعم بعض أهل الغباء أنه سمّاه الله مستقيماً لاستقامته بأهله إلى الجنة. وذلك تأويلٌ لتأويلِ جميعِ أهلِ التفسيرِ خلافٌ، وكفى بإجماع جميعهم على خلافه دليلاً على خطئه"[304]. ومن ذلك أيضاً ما قيل عن قوله تعالى : "وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ"[305]، فقد عزا إلى سلمان الفارسي رضي الله عنه أن هؤلاء القوم لّما يأتوا بعدُ بينما أوّله ابن مسعود وأناس من أصحاب النبي عليه الصلاة والسلام على أنهم المنافقون[306] الذين عاصروا فترة النبوة. وقد مال الطبري إلى اختيار هذا الرأي الأخير وإن كان الوصف منطبقاً على كل مَن يتصف بذلك الخُلُق إلى يوم القيامة. وسبب هذا الاختيار راجع إلى " إجماع الحجة من أهل التأويل على أن ذلك صفةُ مَن كان بين ظَهرانَي أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم من المنافقين....والتأويل المجمَع عليه أولى بتأويل القرآن من قولٍ لا دلالةَ على صحته من أصلٍ ولا نظير"[307] . ومع أن الإجماع هو المعيار المتبع إلا أنه غير محدد المعالم ولم يوضح الطبري حدوده لكي يتم التعامل معه على أساس من الرؤية الواضحة الكاملة. فسلمان الفارسي صحابي وإن من المنتَظَر أن يكون ورود اسمه وأسماء مّن عداه من الصحابة الأجلاء سبباً ليصير الإجماع به متحققاً. ومع ذلك فقد رأى الطبري أن في رأي سلمان الفارسي ما لا يتماشى مع معياره، مما يعني أنْ ليس من الضرورة أن يكون الإجماع تعبيراً عن اتفاق الصحابة على رأي. بيد أنه ، وبدافعٍ من حُسن الأدب فيما يبدو لي مع ما قاله صحابيٌ ، أوجد لمذهب سلمان الفارسي تخريجاً يتمثل في أن مقالته

304) نفسه 1 : 106 ، وينظر رفضه لآراء أخرى لمخالفتها الاجماع نفسه 1: 125-126 ، 211
305) البقرة : 11
306) الطبري : التفسير 1 : 159
307) الطبري : التفسير 1 : 159

عن عدم مجيء هؤلاء (أي المنافقين) بعْدُ إنما كان " قاله بعد فناء الذين كانوا بهذه الصفة على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم خبراً منه عمَّن هو جاءٍ منهم بعدهم ولمّا يجيء بعدُ، لا أنه عنى أنه لم يمض ممن هذه صفته أحدٌ "[308].

إن هذا الاتجاه الملموس في تفسير الطبري يعني أنه لم يقيد نفسه بالآراء التي كانت بين يديه باستثناء ما ثبت وروده عن النبي عليه صلى الله عليه وآله وسلم. ولهذا فإنه كان يأخذ منها ويدع بحسب قناعته بملاءمة الرأي أو عدم ملاءمته للآية التي يفسرها. ومن هنا فإنه كان يحاور أو يجادل أصحاب الآراء الأخرى لتوكيد فهمه ورأيه. واتخذ هذا الحوار أشكالاً مختلفة أو منطلقات متابينة. ومن الأمثلة على هذه الصيغ:

-مناقشة آراء الآخرين على أساس ائتلافها مع التصور الكامل لما يقدمه القرآن الكريم لواقعة واحدة أو لطائفة من الناس. فمن ذلك على سبيل المثال ما ساقه بشأن قوله تعالى: "فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَادًا وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ"[309]. فقد أشار إلى انقسام أهل التأويل في المراد بقوله تعالى "وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ" على فرقتين: فرقة ترى أن المراد هو جميع المشركين وأهل الكتاب، وفرقة ترى أن المراد مقصور على اليهود والنصارى[310]. وقد عزا هذا التخصيص إلى مجاهد بطرق مختلفة، ومع أنه لم يرفضه بل سوّغ له إلا أنه لم يستصوبْه فقال: "وأحسب أن الذي دعا مجاهداً إلى هذا التأويلِ وإضافةِ ذلك إلى أنه خطابٌ لأهل التوراة والإنجيل دون غيرهم الظنُّ منه بالعرب أنها لم تكن تعلم أن الله خالقها ورازقها بجحودها وحدانية ربها وإشراكها معه في العبادة غيره. وإن ذلك لقولٌ! ولكن الله جل ثناؤه قد أخبر في كتابه عنها أنها كانت تقرّ بوحدانيته غير أنها كانت تشرك في عبادته ما كانت تشرك فيها.... فالذي هو أولى بتأويل قوله(وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ)... مخرج الخطاب بذلك عام للناس كافة لهم"[311].

308) نفسه ، وينظر توجيهه المماثل لقول ابن عباس في قوله تعالى " اعبدوا ربكم " ولرأي مجاهد في قوله تعالى " لعلكم تتقون " في 1 :196

309) البقرة : 22

310) الطبري : التفسير 1 : 199

311) الطبري : التفسير 1 : 200 ، وينظر أيضاً تأويله لقوله تعالى " هذا الذي رزقنا من قبل وأتوا به متشابها " في 1 : 206-210

-اختيار التأويل المناسب للنسق العام للآية وما يتلاءم به مع الآيات الأخريات. من ذلك عرضه إلى تأويل قوله تعالى: " قَالُوا أَتُحَدِّثُونَهُمْ بِمَا فَتَحَ اللهُ عَلَيْكُمْ"312 ثم تصريحه بأن أولى التأويلات لديه هو " قول مَن قال: معنى ذلك: أتحدثونهم بما فتح الله عليكم من بعث محمد صلى الله عليه وسلم إلى خلقه؟ لأن الله جل ثناؤه إنما قصّ في أول هذه الآية الخبر عن قولهم لرسول الله صلى الله عليه وسلم ولأصحابه: آمنّا بما جاء به محمد صلى الله عليه وسلم، فالذي هو أولى بآخرها أن يكون نظير الخبر عمّا ابْتُدِئ به أوّلُها "313.

-الاستعانة بالوقائع التاريخية في تقديم التأويل الصحيح ، فعندما أراد أن يؤول قوله تعالى: " وَإِذْ غَدَوْتَ مِنْ أَهْلِكَ تُبَوِّئُ الْمُؤْمِنِينَ مَقَاعِدَ لِلْقِتَالِ وَاللهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ"314 أورد آراء السلف عن اليوم الذي قصدته الآية فكان من رأي مجاهد وقتادة والربيع وابن عباس والسدي وابن إسحاق أنه يوم أُحُد بينما انفرد الحسن بالإشارة إلى يوم الأحزاب315. ومع أنه كان في مقدور الطبري أن يقبل الرأي الأول على أساسٍ سبق ذكْرنا له وهو الإجماع إلا أنه جعل الواقع التاريخي مستنده في قبوله حيث قال: " قال أبو جعفر: وأولى هذين القولين بالصواب قول مَن قال: عَنى بذلك يوم أُحُدٍ لأن الله عز وجل يقول في الآية التي بعدها " إِذْ هَمَّتْ طَائِفَتَانِ مِنْكُمْ أَنْ تَفْشَلَا " ولا خلاف بين أهل السيَر والمعرفة بمغازي رسول الله صلى الله عليه وسلم أن الذي ذكر الله من أمرهما إنما كان يوم أُحُدٍ دون يوم الأحزاب "316.

إقامة الحوار على أساسٍ لغوي، وقد سرد في هذا الشأن الأخبار المروية عن مجاهد وسعيد بن جُبير وابن عباس وغيرهم حول قوله تعالى: " وَعَلَّمَ آَدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا "317، وهي أخبار تشير إلى أن الله تعالى علّم آدم عليه السلام اسم كل شيء مهما دقّ318. وقد تفرّع عن هذه الأخبار وتأويلاتها القول بتوقيفية اللغة، وهو مما لم يعرض الطبري

312) البقرة : 76
313) الطبري : التفسير 1 : 415 وينظر ما قاله عن قوله تعالى في آل عمران : " وما يفعلوا من خير فلن يكفروه " في التفسير 3 : 403
314) آل عمران 121
315) الطبري : التفسير 3 : 415
316) الطبري : التفسير 3 : 416 ، وينظر رده على قتادة وابن جريج رأيهما بشأن جبن المنافقين وهلعهم بالإستناد إلى المعلومات التاريخية في التفسير 1 : 192
317) البقرة : 31
318) الطبري : التفسير 1 : 252-253

إليه، ولكنه اختار في تأويله رأياً مغايراً من شأنه أن يعارض القول بكون اللغة توقيفية ويفسح المجال للقول بكون اللغة أمراً وضعياً. ومهما يكن فقد استصوب من بين كل ما قيل ما مفاده أن ما علّمه الله تعالى لآدم إنما هو " أسماء ذريته وأسماء الملائكة دون أسماء سائر أجناس الخلق"[319]. وقد استدل على صحة اختياره بأن العرب لا تكاد تكنّي بالهاء والميم إلا عن أسماء الملائكة وبني آدم وأنهم إن كانوا يريدون سواهما لكنَّتْ عنه بالهاء والألف لتكون الكلمة " ثم عرضها" أو بالهاء والنون لتصبح " ثم عرضهن "[320].

-الاستدلال المنطقي ، ومن أمثلته ما قاله إن قوله تعالى: "وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ آَمَنَّا بِاللَّهِ وَبِالْيَوْمِ الْآَخِرِ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ"[321] يشكّل " دلالة واضحة على بُطول ما زعَمَتْه الجهمية من أن الإيمان هو التصديق بالقول دون سائر المعاني غيره "[322]. ومدار الرد على أن الله تعالى قد أخبر عنهم أنهم قالوا بألسنتهم، ومن ثم فإن القول باللسان إذا ما لم يعززه يقين في القلب لَمَا أغنى شيئاً. وكذلك الحال بالنسبة إلى قوله تعالى: " يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَالَّذِينَ آَمَنُوا وَمَا يَخْدَعُونَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ "[323]، فإنه يرى فيها دليلاً واضحاً على تكذيب مَن يظن " أن الله لا يعذب من عباده إلا مَن كفر به عناداً بعد علمه بوحدانيته وبعد تقرر صحة ما عاند ربه تبارك وتعالى عليه مِن توحيده "[324]. فالآية إذن وسيلته في إقامة الحجة المنطقية على أصحاب الآراء المخالفة فهؤلاء الذين يظنون أنهم يَخدعون إنما هم مبطلون ومخدوعون وغافلون عما ينتظرهم من العذاب[325]. وقد عمد في بعض الأحيان إلى بناء مجادلاته على أسس لغوية، وكثيراً ما كان يفترض أن أحدهم يثير سؤالاً ما عن آيةٍ أو تفسيرٍ ليتولى مناقشة السؤال المفترض ومهمة الرد عليه. من ذلك تعقيبه التالي على قوله تعالى " لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ "[326] " فإن قال لنا قائل: فكيف قال جل ثناؤه(لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ)، أوَلم يكن عالماً بما يصير إليه أمرهم إذا هم عبدوه وأطاعوه حتى

319) نفسه 1 : 253
320) الطبري : التفسير 1 : 253-254 ، وينظر ما قاله بشأن الأولاد والنساء في التفسير 3 : 618
321) البقرة : 8
322) الطبري : التفسير 1 : 151
323) البقرة : 9
324) الطبري : التفسير 1 : 152
325) الطبري : التفسير 1 : 152 ، وينظر أمثلة أخرى في 1: 160، 162-163
326) البقرة : 21



قال لهم: لعلكم إذا فعلتم ذلك أن تتقوا فأخرج الخبر عن عاقبة عبادتهم إياه مخرج الشك؟ "327. وهذا الافتراض مردود إلى أن الطبري عاش في فترة كانت زاخرة بفِرَق مختلفة ومجادلات كلامية كان من شأنها أن تدفع بجماعات وأصحاب شبهات إلى أن يخوضوا في صيغة " لعل" ودلالتها وما يمكن أن يستنبط منها. ولهذا فقد ركن الطبري إلى كلام العرب ليستعين به على إزالة احتمال الاعتقاد في تمريض صيغة "لعل". ومن ثم فإنه أشار إلى أن مثل هذا الاعتقاد وهَمٌ وليس حقيقة، وأن المعنى هو "اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم لتتقوه بطاعته وتوحيده وإفراده بالربوبية والعبادة، كما قال الشاعر

وقلتم لنا كفّوا الحروب لعلنا ... نكفّ ووثقتم لنا كل مَوثق

فلما كففنا الحرب كانت عهودكم ... كلمح سرابٍ في الفلا متألق

يريد بذلك قلتم لنا كفوا لنكف. وذلك أن لعل في هذا الموضع لو كان شكاً لم يكونوا وثقوا كل موثق "328.

إن التفات الطبري إلى خصوصية العربية في التعبير في رد مثل هذه الافتراضات التي لا تبعد أن تكون حقيقة قد يكون منطوياً على إشارة خفية إلى أن أصحاب الشبهات لا يمتلكون العلم الكافي بأسرار العربية، وأن هذا العلم ضرورة لازمة لا لفهم النص وحده بل لدقة الاستدلال منه أيضاً. وإذ كان المتشككون مفتقرين إلى هذه المعرفة الدقيقة بأسرار العربية فهم إما أن يكونوا عرباً يعوزهم الحِذق المعمق بأسرار البيان في لغتهم وإما أن يكونوا عجماً لا يعرفون من العربية إلا ظاهرها ومن ثم فإن شبههم تتأتى من التعامل السطحي مع اللغة ومن الفهم السطحي لأسرارها.

وعلى الرغم من احتمال كون افتراض الطبري لمُحاورٍ ما يثير شكاً أو سؤالاً افتراضياً محضاً أو رداً على أقوام يثيرون تلك الشُّبَه على وجه الحقيقة فإن مسلك الطبري في ذلك، أي في الافتراض والرد، مقارب لما كان يفعله الإمام الشافعي في كتابه الأم في مقارعة المفتئتين على الإسلام. ولعل الطبري في ذلك كان متأثراً بمنحى الشافعي خاصة فقد كان في أول أمره شافعي المذهب وأنه

327) الطبري : التفسير 1 : 196

328) الطبري : التفسير 1 : 197

جلس لتدريس هذا المذهب عشر سنين على نحو ما بيّنا ذلك في سيرته مما يعكس تشبعه بروح الشافعي لا في المذهب وحده بل في الجدل والمناظرة أيضا.

الفصل الثالث: منهجه في التاريخ

أفرغ الطبري نفسه زمناً لتأليف كتاب في التاريخ يتصف بالاستقصاء والموسوعية على غرار كتابه في التفسير فكان كتابه المسمى تاريخ الأمم والملوك المشهور بتاريخ الطبري ثمرةً لتفرغه. وقد كان تأليفه لهذا الكتاب تالياً لكتابه الكبير في التفسير، وأشار هو إلى ذلك حينما كان بصدد الكلام على خلق آدم عليه السلام حيث قال: " وقيل أقوال كثيرة في ذلك قد حكينا منها جملاً في كتابنا المسمى جامع البيان عن تأويل آي القرآن فكرهنا إطالة الكتاب بذكر ذلك في هذا الموضع "[329]. وأودع في هذا الكتاب جوهر منهجه وزبدة آرائه في التاريخ بوصفه علماً وفي الحوادث بوصفها مادة له وفي الروايات بوصفها الوعاء الناقل لتلك الحوادث من جيل إلى جيل.

إن التاريخ كما يفهم من كلام الطبري عبارة عن مجموع ساعات الليل والنهار وإن تتاليها يشكل الأيام والتواريخ[330]. وإذ ابتدأ بهذه البداية فلأنه كان يرى أن التاريخ علم ترتبط كينونته بالزمن وأن من الحكمة أن يُصدّر كتابه في هذا الحقل بمباحث تتناول فهم ماهية العمود الأساسي الذي يقوم عليه التاريخ وعلى مقدار الزمن منذ أن خُلق الخَلق وعلى أول شيء خلقه الله تعالى وغيرها[331]. غير أن هذا الجزء لم يتسم بالعمق المنتظر من مبحث يشكل الأساس النظري لفلسفة التأريخ، وإن كل ما قاله في هذا الصدد هو قوله: " الزمان هو ساعات الليل والنهار، وقد يقال ذلك للطويل من المدة والقصير منها، والعرب تقول: أتيتك زمانَ الحجاج أميرٌ وزمن الحجاج أمير تعني به إذ

329) الطبري : تاريخ الأمم والرسل 1 : 62 ، وسأكتفي بكلمة التاريخ في الاشارة إليه لاحقاً.
330) نفسه 1 : 21 ، 54
331) نفسه 1 : 14- 44



الحجاج أمير...ويقولون أيضاً: أتيتك أزمان الحجاج أمير فيجمعون الزمان يريدون بذلك أن يجعلوا كل وقت من أوقات إمارته زماناً من الأزمنة كما قال الرجز...ومن قولهم للزمان زمن قول أعشى بني قيس...فالزمان اسم لِمَا ذكرْتُ من ساعات الليل والنهارعلى ما قد بينتُ ووصفتُ "[332]. وعندما انتقل إلى المدة الزمنية التي انقضت على الخلق وما تبعها من أيام وحوادث فإنه أقام عرضه على مصادر تختلف باختلاف الموضوع الذي كان يؤرخ له. وهذا يعني أن المادة التاريخية التي يقدمها الطبري لقارئه يمكن أن توزن بمعيارين أحدهما هو المصادر التي استقى منها أخباره والثاني هو نوعية الأخبار وكيفية عرضه لها.

وبما أن الطبري قد ألزم نفسه بتدوين التاريخ منذ ابتداء الكون فقد أصبح من الطبيعي أن يبحث في كتاب الله تعالى وفي الحديث الشريف عما يلقي ضوءاً على ما جرى في الأزمنة السحيقة. ولهذا السبب فإنه يوشك أن يعيد في تاريخه ما سبق له عرضه في كتابه عن التفسير مع اختلافات بسيطة تتناسب مع طبيعة الكتابين، بمعنى أنه في التفسير أورد جميع الروايات ومختلَف الآراء واختار من بينها ما بدا له صائباً. ولكنه في كتاب التاريخ كان في غنىً عن تلك التفاصيل فاكتفى بجوهر الموضوع وخلاصته ومع ذلك فإن هذه الخلاصة مأخوذة من كتاب التفسير أخذاً يكاد يكون حرفياً. ومن الأمثلة على ذلك ما أورده في خلق آدم عليه السلام بسنده أن " قالت الملائكة:(أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ) يعني من شأن إبليس، فبعث الله جبرائيل عليه السلام إلى الأرض ليأتيه بطين منها فقالت الأرض إني أعوذ بالله منك أن تنقص مني شيئاً وتَشينني فرجع ولم يأخذ، وقال يارب إنها عاذت بك فأعذتها، فبعث ميكائيل فعاذت منه فأعاذها فرجع فقال كما قال جبرئيل، فبعث ملك الموت فعاذت منه فقال: وأنا أعوذ بالله إن أرجع ولم أنفذ أمره، فأخذه من وجه الأرض وخلط فلم يأخذ من مكان واحد وأخذ من تربة حمراء وبيضاء وسوداء فلذلك خرج بنو آدم مختلفين ..."[333]. وكذلك ما ذكره عن تعليم الله تعالى لآدم الأسماء كلها

332) الطبري : التاريخ 1 : 14

333) الطبري : التاريخ 1 : 62-63 وقارنه بكتابه في التفسير 1 : 240 وتتبع قصة خلق آدم بكل تفاصيله في هذين الكتابين وسترى أن لا اختلاف بينهما إلا في كونها في تاريخ الطبري أكثر اختصاراً من جهة ومجموعاً بكل تفاصيله في حيّز واحد من جهة أخرى بينما هي مبعثرة في التفسير على أجزاء مختلفة من القرآن الكريم لترتبط بالآيات التي كان يقوم بتفسيرها.



فهو هو في الكتابين[334]. وما قاله أيضاً عن ولادة موسى عليه السلام وقصة إلقائه في البحر إذ لا يعدو ما كتبه في كتاب التاريخ[335] ما سبق له أن ذكره في كتاب التفسير[336]. ومن ثم فإن كتاب التاريخ في الجزء الخاص بأخبار الأنبياء والرسل ليس إلا تكراراً لما سبق له أن أورده في كتابه في التفسير من أخبار تتعلق بالآيات القرآنية والأحاديث الشريفة مع إعادة ترتيب لهذه الأخبار لتتلاءم مع كتاب التاريخ الذي ينتهي من قضية رسول أو نبي أو ملك أو غيرهم في مكان واحد.

وأما إذا لم يجد الطبري في هذين المصدرين، أي القرآن والحديث، ما يفيده في تأريخ ذلك الزمن البعيد فإنه كان يعتمد بصورة أساسية على مرويات ابن إسحاق والإسرائيليات. من ذلك مثلاً ما عرضه من أحداث كانت في أيام بني آدم وما تلاها من قرون، فقد أوردها بصيغة تمريضية هي " وذُكِرَ " وثناها بما روي عن ابن إسحاق و" غيره من أهل العلم بالتوراة "[337] ولكنه لم يستبعد قربها من الحق "وذلك أنه قول قد روي عن جماعة من سلف علماء أمة نبينا صلى الله عليه وسلم نحوٌ منه "[338]. ولئن أبان احتراسه في هذا الموضع بأن عزز مصدره من الإسرائيليات بهذه الإشارة إلى جماعة من سلف علماء الأمة فإنه لم يتتبع هذا التوافق دائماً بل إنه كان يأتي بالخبر من غير أن يعلق عليه، فمن ذلك قوله في قصة ابنَي آدم " وذكر في التوراة أن هابيل قتل وله عشرون سنة وأن قابيل كان له يوم قتله خمس وعشرون سنة "[339]. وهو يشير كما رأيت إلى التوراة، على أنه ليس من المعلوم إن كان أَخَذَ المعلومة من التوراة مباشرة أو من أهلها الذين أكثر من الإشارة إليهم في كتابه من مثل قوله في ولادة شيث عليه السلام: " فذكر أهل التوراة أن شيثاً وُلِد فرْداً بغير توأم "[340] وفي زواج يعقوب عليه السلام: " وقد قال بعض أهل التوراة..."[341]. وتأويل هذه الإشارات على ظاهرها يعني أن الطبري أخذ من التوراة مباشرة ومن أهل

---

334) التاريخ 1 : 66 وما بعدها ، التفسير 1 : 252 وما بعدها
335) الطبري : التاريخ 1 : 233 وما بعدها
336) الطبري : التفسير 10 : 31 وما بعدها
337) الطبري : التاريخ 1 : 104
338) الطبري : التاريخ 1 : 105
339) نفسه 1 : 91
340) نفسه 1 : 96 .
341) نفسه 1 : 192

العلم بها على حد سواء وإن كانت إشاراته إلى أهل العلم بالتوراة أكثر عدداً قياساً بإشاراته المباشرة إلى التوراة. وعلى كل حال فإن اعتماده على الإسرائيليات أدى إلى تسرب أخبار الكراهية والخداع والدسائس التي تزخر بها الإسرائيليات إلى كتابه، من ذلك مثلاً ما أورده عن دعوى خداع خال يعقوب ليعقوب عليه السلام، فقد وعده أن يزوجه ابنته الصغرى لقاء سبعة أعوام في خدمته ولكنه وبعد انقضاء المدة زوّجه ابنته الكبرى واشترط عليه سبعة أخرى إن كان ما يزال يريد الزواج بالصغرى، وهكذا كان. والغريب أن الطبري يورد هذه الحكاية من غير أن يعقّب على تفصيلاتها، والأغرب أنه ربط آية قرآنية بهذا الزواج فقال: " فجمع يعقوب بينهما [أي بين الأختين] فذلك قول الله (وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ)"[342]وكأن العرب لم يألفوا هذا النمط من الزواج الذي أراد القرآن الكريم معالجة تأثيراته الاجتماعية والنفسية السلبية وكأن القرآن أراد الإشارة إلى ذلك الزمن القديم وهو يخاطب العرب أيام النبي عليه الصلاة والسلام أو كأن العرب كانوا يعلمون هذه التفصيلات الدقيقة المتعلقة بالأمم الغابرة.

وأما مصادره التي اعتمد عليها في تاريخ دول العرب قبل الإسلام فكانت ماثلة في كثرة ما نقل عن ابن الكلبي، ولربما عزز مروياته بأشعار تخلد الحادثة التي كان يؤرخ لها[343] مع أنها لم تثبت لدى الناقدين. والواقع أن روايته للأشعار باعتبارها مصدراً تاريخياً لم تقتصر على الفترة التي سبقت الإسلام بل تجاوزته إلى أزمنة أكثر بعداً، فقد أورد شعراً على أنه مما قاله آدم عليه السلام في رثاء ابنه هابيل[344]، ومع أنه لم يعزُ هذا الشعر إلى مصدره إلا أن المظنون أنه نقله من ابن اسحاق الذي حشا كتابه بصحيح الأشعار وسقيمها على حد سواء. ومن الغريب أن يتلقى الطبري هذه الأشعار بالتسليم لها وألا يتوثق من صحتها أو ألا يعقب عليها بكلمة مع أن علماء الأدب الذين سبقوه، مثل محمد بن سلام الجمحي المتوفى عام 231هـ، وقفوا عند هذه الأشعار وحكموا بزيفها وانتحالها[345] مما يسقط اعتبارها التاريخي.

342) نفسه
343) ينظر مثلاً مبحثه عن : نزول قبائل العرب الحيرة والأنبار أيام ملوك الطوائف في كتابه التاريخ 1 : 360-361
344) نفسه 1 : 92
345) ينظر مثلاً محمد بن سلاّم الجمحي : طبقات فحول الشعراء [المقدمة]



وفي أحيان أخرى نجد لديه حديثاً عن حوادث تاريخية أغفل فيها ذكر مصادره، من ذلك كلامه على دارا الأكبر والإسكندر وحكْم كل منهما حيث قال: " وأما الفرس فإنها تزعم أن مُلْك الإسكندر كان أربع عشرة سنة والنصارى تزعم أن ذلك كان ثلاث عشرة سنة وأشهرا، ويزعمون أن قتل دارا كان في أول السنة الثالثة من مُلْكه "[346]، ومن مثل إشارته إلى ولادة عيسى عليه السلام قائلاً: " فأما النصارى فإنها تزعم أن ولادتها إياه كانت لُمضيّ ثلاثمائة سنة وثلاث سنين من وقت غلبة الإسكندر على أرض بابل "[347]. ولئن كانت هذه الأخبار مدعومة بذكر المصادر التي أخذ منها الطبري مروياته لكانت تكتسب قيمة تاريخية عالية ولكان كتاب الطبري حافظاً إذن للمصادر المنوعة التي لم تصل إلينا والتي تم الاعتماد عليها في تدوين الوقائع والأحداث.

ويتجه الطبري في استقاء مادته التاريخية المتعلقة بسيرة النبي صلى الله عليه وآله وسلم والتاريخ الإسلامي عبر عصوره المختلفة إلى كتب السيرة لابن إسحاق وابن هشام والكتب التاريخية التي أُلِّفت قبله ككتاب الواقدي وابن الكلبي إلى جانب مروياته الواسعة عن علماء كثيرين في الحديث وغيره. ولكن اعتماده على كتاب الواقدي كبير جدا وإحالاته إليه أكثر من أن تُحصَر. ويبدو أنه كان ينقل من هذه الكتب من مثل قوله: " قال الواقدي: فهذان الحديثان حديث زيد بن الأرقم وحديث مكحول جميعاً غلط"[348]،وكقوله: "وممن لم يذكر هشام في خبره هذا..."[349]،وكقوله: "حكى الطبري عن سيف في كتابه"[350]وغيرها. على أنه في أحيان أخرى كان يعتمد على معلومات كانت تصل إليه عن طريق المراسلة والكتابة، وهي إحدى طرق تحمّل العلم كما هو معلوم، من ذلك ما قاله وهو بصدد الحديث عن وقائع السنة الحادية عشرة للهــجرة وأخبار المتنبئين: "كتب إليَّ السريّ بن يحيى يقول..."[351]. كما أن معظم الأخبار التي ساقها الطبري في كتابه والتي تتعلق بالمرتدين والحروب التي جرت معهم والأخبار المتعلقة

346) الطبري : التاريخ 1 : 339 ، وينظر لمزيد من الأمثلة الكتاب نفسه 1: 297-303 ، فقد وردت فيها الصيغ الآتية: " ذُكِر "، " حُدِّثْت عن" ، و " زعم علماء الفرس ".

347) الطبري : التاريخ 1 : 345 ، وينظر أيضا 1 : 129 ، 328

348) نفسه 2 : 210

349) نفسه 2 : 214

350) نفسه 2 : 444

351) نفسه 2 : 225 ، وينظر أيضا 2 : 280-284



بحروب العراق والشام قد استقاها مما كتبه إليه السريّ بن يحيى[352]. ومع أن علامات الأخذ عن الكتب مباشرة والمراسلة ملموسة بوضوح في كتاب الطبري عن التاريخ إلا أنها لم تكن الوسيلة الوحيدة لبناء الكتاب، فقد اعتمد إلى جانبهما طريقة أخرى من طرق تحمل العلم وهي المشافهة التي قد تكون أعلى مقاماً من الطريقتين الآنفتين، وإن القسط الأعظم من الأخبار التي يوردها مروية عن هذا الطريق، ونظرة عجلى على أية صفحة من صفحات الكتاب كفيلة بإيقاف المرء على عدد منه يبدأ بقوله: " حدثنا ".

وقد يعتمد الطبري في بعض الأحيان على الوثائق كالمراسلات التي جرت بين النبي صلى الله عليه وآله وسلم وملوك زمانه والتي جرت بينه عليه الصلاة والسلام وبين ناس آخرين من مثل كتابه صلى الله عليه وآله وسلم إلى الحارث بن عبد كُلال ونعيم بن عبد كلال والنعمان قَيل ذي رعين وهمدان ومعافر[353]، وككتاب خالد بن الوليد إلى حضرته صلى الله عليه وآله وسلم وإجابته عنه[354]، وكمراسلات القادة الميدانيين مع الخليفتين الأولين رضي الله عنهما[355]،وغيرها. وعلى الرغم مما لهذه المراسلات من أهمية واندراج بعضها ضمن الأحاديث النبوية إلا أن الطبري اكتفى بإيرادها من غير أن يتوثق منها أو يبين درجة صحتها.

وأما فيما يتعلق بالمعيار الثاني الذي أشرت إليه في بداية هذا المبحث وهو الأخبار وكيفية عرض الطبري لها فإننا نجده يتبع مستويات متباينة في معالجتها. ولعل من المفيد أن نورد ما قاله هو عن منهجه في هذا الشأن وذلك في مقدمة كتابه: "ولْيعْلم الناظر في كتابنا هذا أن اعتمادي في كل ما أحضرتُ ذكره فيه مما شرطت أني راسمه فيه، إنما هو على ما رويت من الأخبار التي أنا ذاكرها فيه والآثار التي أنا مسندها إلى رواتها فيه دون ما أُدرِكَ بحجج العقول واستُنبِطَ بفكر النفوس إلا اليسير القليل منه. إذ كان العلم بما كان من أخبار الماضين وما هو كائن من أنباء الحادثين غير واصلٍ إلى من لم يشاهدهم ولم يدرك زمانهم إلا بإخبار المخبرين ونقل الناقلين دون الاستخراج بالعقول والاستنباط بفكر النفوس. فما يكن في كتابي هذا من خبر ذكرناه عن بعض الماضين مما يستنكره

---

352) نفسه 2 : 280-296
353) الطبري : التاريخ 2 : 191
354) نفسه 2 : 194
355) نفسه 2 :



قارئه أو يستشنعه سامعه من أجل أنه لم يعرف له وجهاً في الصحة ولا معنىً في الحقيقة فلْيعْلم أنه لم يؤتَ في ذلك من قِبَلنا وإنما أُتيَ من قِبَل بعض ناقليه إلينا وإنا إنما أدينا ذلك على نحو ما أُدِّيَ إلينا "[356]. ويبين هذا التوضيح أن الخط الأساسي الذي اعتمده الطبري هو سرد الأحداث وإيراد الروايات المتعلقة بها على اختلافها وربما تضاربها من باب أمانة الأداء، ولعله ترك تمحيص تلك المرويات للآخرين. وتتحكم وفرة المادة لدى الطبري في نوعية تعامله معها، فإذا ما كانت المادة شحيحة أو كانت برواية واحدة اكتفى بسردها.

ولربما اتسمت طريقة عرضه للأخبار بالاستطراد من غير أن تكون هناك رابطة فعلية حقيقية تربط الموضوعات التي كان ينتقل فيما بينها بعضها ببعض. ومن الأمثلة الدالة على ذلك حديثه عن نبي الله إدريس عليه السلام[357] وانتقاله إلى الحديث عن ملك بِيوَراسب وإلى ما يقوله الفرس واختلاف النسابة في نسب طهمورث وغير ذلك من التفريعات ثم عودته بعدئذ إلى الحديث عن إدريس عليه السلام مرة أخرى بقوله: " ثم رجعنا إلى ذِكْر أخنوخ وهو إدريس عليه السلام "[358]، ومثل هذا الاستطراد فاشٍ في تاريخه[359].على أنه في بعض الأحيان يجمع بين الحوادث والأخبار من باب المشابهة كقوله: " وقد زعم بعض نسّابي الفرس أن نوحاً هو أفريدون الذي قهر الأزدهاق وسلبه مُلْكَه...وإنما ذكرته في هذا الموضع لِما ذكرت فيه من قول مَن قال: إنه نوح وإن قصته شبيهة بقصة نوح في أولاد له ثلاثة ..."[360]. ومع أن الطبري يكون في مثل هذه الحال أمام روايتين تستند إحداهما إلى الكتاب والسنة من جهة وإلى ما ورد عنها في التوراة من جهة أخرى، وتعتمد أخراهما على ما ترويه الفرس إلا أنه لم يحاول أن يمحّص الأخبار وأن يثبت بعضها ويلغي بعضها الآخر على الرغم من إيراده معلومة تفيد عدم معرفة معظم المجوس بالطوفان وملازمة هذا الحدث لاسم نوح عليه السلام وان من ذكره قال إنه حدث في بابل[361]. وإن كل ما عقب به الطبري على هذه الرواية وسواها مما نقله عن

356) الطبري : التاريخ 1 : 13
357) نفسه 1 : 107
358) نفسه 1 : 108
359) ينظر على سبيل المثال كتابه في التاريخ 1 : 106 ، 124 ، 141 ، 199 ، 226 ، 436 ، 440 ، 459 ؛ 2 : 63 ، 174
360) نفسه 1 : 130
361) الطبري : التاريخ 1 : 119

الفرس هو قوله: " قال أبو جعفر: وقد أخبر الله تعالى ذِكْره من الخبر عن الطوفان بخلاف ما قالوا فقال وقوله الحق: وَلَقَدْ نَادَانَا نُوحٌ فَلَنِعْمَ الْمُجِيبُونَ..."362.

يعرض الطبري وبشكل عام عن نقد المتن في كتابه عن التاريخ على الرغم من أن عدداً من النصوص التي يستشهد بها متناقضة ومتضاربة وتفتقر في بعض الأحيان إلى أدب التعامل بين الأنبياء363، وإنه يكتفي بسرد ما وصله من أخبار. وقد تكون هذه الأخبار مشحونة بالمبالغات التي تستدعي نظراً عقلياً لتمحيصها، من ذلك مثلاً ما حكاه عن ملك صالحٍ من ملوك بني إسرائيل اسمه أسا وحربه لملك هندي فاجر اسمه زرح ونصر الله تعالى لأسا وتأييده إياه بالملائكة قائلاً: " فسلّوا سيوفهم ثم حملوا على الملائكة فقتلتهم الملائكة فلم يبق منهم غير زرح ونسائه ورقيقه فلما رأى زرح ذلك ولّى مدْبِراً فارّاً هو ومن معه...حتى أتى البحر يريد بذلك الهرب ومعه مائة ألف ... "364. فبينما أورد أولاً أنه لم يبق معه إلا نساؤه ورقيقه ذكر تالياً أن من بقي معه كان مائة ألف! وإلى جانب التناقض فيما بين هاتين المعلومتين فإن صبغة انفعالية تسود سرد هذا الحدث ومثيلاته. ولربما كانت هذه الصفة الانفعالية والمبالغة ظاهرة من الرقم الذي أورده عن جيش زرح وهو " ألف ألف ومائة ألف سوى أهل بلادهم. وأمر بمائة مركب فقرن له البغال كل أربعة ابغل جميعاً عليها سرير وقبة وفي كل قبة منها جارية ومع كل مركب عشرة من الخدم وخمسة أفيال من فيلته فبلغ في كل عسكر من عساكره مائة ألف "365. وحشد مثل هذه الأرقام بحاجة إلى إمكانات عسكرية وتعبوية هائلة وإلى ضرورة أن تكون الأرقام متناسبة مع السكان من جهة ومع عدد سكان الكرة الأرضية يومئذ من جهة أخرى. فإذا صح ان العدد الكلي لسكان الأرض في العهد النبوي لم يتجاوز مائتي مليون نسمة366 فإن العدد لابد أن يكون أقل من ذلك قبلئذ ولا بد أن يكون الرقم المزعوم حشده متناسباً مع ذلك العدد الكلي، ويبدو الجانب الانفعالي في تقدير قوة الفئة

---

362) نفسه
363) ينظر في ذلك مثلا قصة تيه بني إسرائيل ووفاة موسى عليه السلام ونبوة يوشع بن نون عليه السلام 1 : 255-257
364) نفسه 1 : 311
365) الطبري : التاريخ 1 : 311
366) http://www.census.gov/ipc/worldhis.html

المؤمنة، قوةِ أسا وجنوده المستضعفين، إذ كان عددهم هو " اثنا عشر رجلاً من رؤسائهم مع كل رجل منهم رهط من قومه "[367].

وإن مما يلاحظ على هذا الصنف من الأخبار التي يوردها الطبري طغيان طابع الحكاية الأسطورية عليه. من ذلك مثلاً أن بهرام وريث العرش الفارسي عندما أراد بعد وفاة أبيه أن يسترد عرشه من كسرى الذي عينته رجالات الدولة ملكاً اشترط على نفسه أن يأخذ التاج من بين أسدين ضاريين مشبلين "فلما رأى مَوْبَذان مَوْبد جِدَّه في لقائهما هتف به وقال: بُح بذنوبك وتب منها ثم أقدم إن كنتَ لا محالةَ مُقدِماً، فباح بهرام بما سلف من ذنوبه ثم مشى نحو الأسدين فبدر إليه أحدهما فلما دنا من بهرام وثب وثبة فعَلاْ ظهرَه وعصر جنبي الأسد بفخذيه عصراً أثخنه وجعل يضرب على رأسه بالجُرْز الذي كان حمل. ثم شد الأسد الآخر عليه فقبض على أذنيه وعركهما بكلتا يديه فلم يزل يضرب رأسه برأس الأسد الذي كان راكبه حتى دمغهما ثم قتلهما كليهما على رأسهما بالجُرْز الذي كان حمله"[368]. وإن هذه الحكاية تعكس الخيال الشعبي ودوره في تشكيل صورة الأبطال أو صورة الملوك والأمراء على نحوٍ غير متوافق مع المنطق، فطريقة صياغة الخبر عن إقبال بهرام على الأسد الأول توحي وكأن الأسد الثاني ظل ساكناً في مكانه يرقب ما يجري وأنه لم يبدأ بمهاجمة بهرام إلا بعد حين من الزمن ولهذا فإن القصة استعملت " ثم " للدلالة على هذا التراخي الزمني مهما كان أمده قصيراً. ومثل هذا البناء لا يتماشى مع المنطق ولا تصْدقه طبائع الحيوان ولكنه الخيال الشعبي الذي يستلذّه ويطرب له. وإلى جانب هذا العنصر الشعبي فإن في النص تأثيراً نصرانياً فيما يبدو، ويتمثل هذا التأثير في قول مَوْبَدان مَوْبد – الذي كان موكلاً بعقد التاج على رأس كل ملكٍ يُملَّك[369] – لبهرام: " بُح بذنوبك وتب منها ثم أقْدِم إن كنتَ لا محالةَ مُقدماً، فباح بهرام بما سلف من ذنوبه ثم مشى نحو الأسدين ". ويبدو أن هذا الجزء من الحكاية مرتبط بمبدأ الاعتراف بالخطايا المتبع في الديانة المسيحية طلباً للتطهر الذي فيما يظهر الأساس لكل نصر. وقد يتلبّس النص بمسحة إسلامية كقصة الملك الصالح أسا وقتاله للملك الهندي

---

[367] الطبري : التاريخ 1 : 310 ، وينظر ما أورده بشأن سنحاريب وأحد ملوك بني إسرائيل في التاريخ نفسه 1 : 313-314

[368] نفسه 1 : 409

[369] الطبري : التاريخ 1 : 409

على نحو ماألمنا به آنفاً، إذ أنها سيقت بشطل يتناسب مع قوله تعالى: "كَمْ مِنْ فِئَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فِئَةً كَثِيرَةً بِإِذْنِ اللَّهِ"[370].

وقد يختلط هذا التأثير الديني بالتعبير اليومي الدارج، ففي معرض الحديث عمّن يخلف يزدجرد بن بهرام قال إنه كان له ولدان " يقال لأحدهما هرمز وكان ملكاً على سجستان والآخر يقال له فيروز. فغلب هرمز على المُلك من بعد هلاك أبيه يزدجرد فهرب فيروز منه ولحق ببلاد الهياطلة وأخبر ملكها بقصته وقصة هرمز أخيه وأنه أوْلَى بالمُلْك منه وسأله أن يمدّه بجيش يقاتل به هرمز ويحتوي على مُلك أبيه، فأبى ملك الهياطلة أن يجيبه إلى ما سأل من ذلك حتى أُخبر أن هرمز ملكٌ ظلوم جائر فقال ملك الهياطلة: إن الجور لا يرضاه الله ولا يصلح عمل أهله ولا يُستطاع أن يُنتَصَف ويُحتَرف في مُلك الملك الجائر إلا بالجور والظلم فأمدّ فيروز بعد أن دفع إليه الطالقان بجيش فأقبل بهم وقاتل هرمز أخاه فقتله وشتت جمعه وغلب على المُلك"[371]. ومن الواضح أن الكلمة السحرية التي غيرت رأي ملك الهياطلة من رفضٍ لمدّ فيروز بالجيش لمقاتلة أخيه إلى موافقة على ذلك هو القول إن هرمز ملك ظالم. وإن تعبير ملك الهياطلة " إن الجور لا يرضاه الله " تعبير يستعمله المسلمون في حياتهم اليومية. وإن تأويل الأحداث على هذا النحو يعني أن أولئك الملوك كانوا عادلين منصفين وربما بررة وهو ما يحتاج إلى تدقيق أكبر. كما أن المصالح الإستراتجية التي كانت تتحكم في علاقات الدول بعضها مع بعض أو في التحالفات التي كانت تتم بين أطراف منها والتي كانت تقف وراء الإحجام عن تأييد جهةٍ ما أو زجّ الجنود لمناصرتها كانت غائبة عن العرض التاريخي الذي أورده الطبري اعتماداً على الإخباريين.

إن اكتفاء الطبري بإيراد الخبر ،على الرغم من نبل مقصده الذي هو أمانة اداء ما وصل إليه، وتقليص دوره في نقد الخبر قد أوقعه – فيما يبدو لي – في مزلق الجمع بين الحقيقة والأسطورة والوضع. وصفة الوضع والأسطورة لا يخطئها بصر بصير كالطبري ولكنه تقيّد بما ذكره في مقدمته واقتطفناه آنفاً فلم يقدّر مدى الخطورة التي تنجم عن تضمينه إياها في تاريخه دون تمحيص وإمكانية اقتباس هذه الروايات من قبل أهل

[370] البقرة : 249
[371] الطبري : التاريخ 1 : 413



الزيغ والضلال لبذر الشك في نفوس المسلمين بالاستناد إلى ورودها لدى الطبري العالم الجليل المفسر. من ذلك مثلاً ما رواه عن حمل السيدة حواء عليها السلام ومجيء إبليس إليها وسؤاله إياها عما في بطنها فلم تدر ما هو ولا كيف سيولد وقوله لها ثمة : " أرأيتِ إن خرج سليماً أمطيعتي أنتِ فيما آمرك به؟ قالت: نعم ، قال: سميه عبد الحارث ، وقد كان يُسمى إبليس لعنه الله : الحارث، فقالت:نعم، ثم قالت بعد ذلك لآدم: أتاني آتٍ في النوم فقال لي كذا وكذا، فقال : إن ذلك الشيطان فاحذريه فإنه عدونا الذي أخرجنا من الجنة، ثم أتاها إبليس لعنه الله فأعاد عليها فقالت: نعم، فلما وضعته أخرجه الله سليما فسمّته عبد الحارث، فهو قوله : جعلا له شركاء فيما آتاهما..."[372]. وكذلك ما أورده عن نوح عليه السلام وانكشاف عورته حين كان نائما وموقفه من أبنائه بناء على ذلك[373] وما أورده عن موسى وهارون[374] وداود[375] عليهم السلام حيث أن الوضع اليهودي فيها واضح وجلي وتدعو إلى عدم الاطمئنان إلى الأخبار التي أوردها الطبري عن الأمم السالفة إذا لم يكن فيها معتمِداً على خبرٍ موثوق او حديث صحيح.

كما أن عزوف الطبري عن تمحيص الأخبار أدى به إلى أن يورد أحداثاً متشابهة في تفصيلاتها من غير أن يُلْفت الانتباه، ولربما لم ينتبه هو أيضاً، إلى أن تشابهها مع اختلاف شخصياتها ومغازيها قد تكون علامة على وضعها. ومن هذه الأخبار المتشابهة أنه أورد قصة صالح عليه السلام وناقته وإخباره قبيلته أن أحدهم سيقتلها على النحو الآتي: " فأوحى الله عز وجل إلى صالح أن قومك سيعقرون ناقتك، فقال لهم، فقالوا: ما كنا لِنَفعل! قال: إلا تعقروها أنتم أوشك أن يولد فيكم مولود يعقرها، قالوا: ما علامة ذلك المولود؟ فوالله لا نجده إلا قتلناه! قال: فإنه غلام أشقر أزرق أصهب أحمر....فلما قال لهم صالح: إنما يعقرها مولود فيكم اختاروا ثماني نسوة قوابل من القرية وجعلوا معهن شُرَطاً كانوا يطوفون في القرية فإذا وجدوا المرأة تمخض نظروا ما ولدُها، فإن كان غلاماً قتلْنه وإن كانت جاريةً أعرضْنَ عنها. فلما وجدوا ذلك المولود صرخ النسوة وقلن: هذا الذي يريد رسول الله صالح فأراد الشُّرَط أن يأخذوه فحال جدّاه بينه

372) نفسه 1 : 94
373) نفسه 1 : 125
374) نفسه 1 : 255
375) نفسه 1 : 283-285

وبينهم...وكان شرّ مولود وكان يشبّ في اليوم شباب غيره في الجمعة ويشبّ في الجمعة شباب غيره في الشهر ويشبّ في الشهر شباب غيره في السنة "[376]. وصياغة القصة على هذا النحو تعني أن قبيلة صالح عليه السلام كانوا يؤمنون به ويمتثلون أمره ويقرون له بالرسالة ولهذا قالوا: هذا الذي يريد رسول الله صالح! ومثل هذه الدلالة المستنبطة مغايرة تماماً لِمَا ورد في القرآن الكريم عن قصة صالح وقومه، كما أنه يعني أن صالح المرسل – ويُنْتَظر من الرسول أن يكون عنصر خير في مجتمعه – قد أصبح عنصر شر لتسببه في مقتل كل غلام ذكر كان يولد في القرية، وهذا أمر ينافي العقل حصوله بإيعاز من أحد رسل الله تعالى. وفضلاً عن ذلك فإن أطرافاً من هذه القصة تتكرر بصورة مماثلة في القصة التي أوردها عن ولادة سيدنا إبراهيم عليه السلام. فقد ذكر أن المنجمين قالوا لنمرود إنهم يرون في علمهم " أن غلاماً يولد في قريتك هذه يقال له إبراهيم يفارق دينكم ويكسر أوثانكم في شهر كذا وكذا من سنة كذا وكذا. فلما دخلت السنة التي وصف أصحاب النجوم لنمرود بعث نمرود إلى كل امرأة حبلى بقريته فحبسها عنده إلا ما كان من أم إبراهيم امرأة آزر فإنه لم يعلم بحبلها...فجعل لا تلد امرأة غلاماً في ذلك الشهر من تلك السنة إلا أمر به فذُبح ... وكان اليوم – فيما يذكرون – على إبراهيم في الشباب كالشهر والشهر كالسنة "[377]

وأما إذا ما كانت المادة التاريخية موفورة لديه وبطرائق مختلفة فإنه كان يتجاوز في بعض الأحيان العرض المجرد لها إلى أن يختار من بينها ما يعتقده صائباً وأن يدلي بما يدعوه إلى اعتقاد الصواب فيما يختار. من ذلك مثلاً رده الأقوال بشأن اليوم الذي ابتدأ الله تعالى به الخلق إلى رأيين السبت أو الأحد، وقد أورد لأصحاب كلٍ منهما حجته لينتهي إلى القول: " وأَوْلى القولين في ذلك عندي بالصواب قول مَن قال ...يوم الأحد" ، وتفضيله لهذا الرأي مبني على " إجماع السلف من أهل العلم على ذلك"[378] جارياً في هذا الاختيار ومثيلاته على ما جرى عليه في تفسيره في اعتماد الإجماع معياراً للقبول.

[376] نفسه 1 : 139-140
[377] الطبري : التاريخ 1 : 143 ، 144
[378] نفسه 1 : 35 ، وينظر 34 أيضاً

ولعل فيما أورده عن الذبيح أهو إسماعيل أم إسحاق عليهما السلام خير شاهد على ذلك. فقد ذكر الروايات المختلفة التي تنص على أحدهما دون الآخر[379]، " وقد روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم كلا القولين، لو كان فيهما صحيحٌ لم نعْدُه إلى غيره، غير أن الدليل من القرآن على صحة الرواية التي رويت عنه صلى الله عليه وسلم أنه قال: هو إسحاق أوضحُ وأبْيَنُ منه على صحة الأخرى"[380]. وقد اختار الطبري القول إن الذبيح هو إسحاق مستدلاً بقوله تعالى: "وَقَالَ إِنِّي ذَاهِبٌ إِلَى رَبِّي سَيَهْدِينِ*رَبِّ هَبْ لِي مِنَ الصَّالِحِينَ "[381] وأن إبراهيم لم يُبَشَّر بغلام ذكر غير إسحاق وأن قرن الكبش الذي وجد في الكعبة لا يُبعد أن يكون نُقل إليه من الشام[382].

وسواء وافقنا الطبري على اختياره أم لم نوافقه فإن المهم في هذا الموضع هو أنه لم يكتف بعرض المعلومات التاريخية بل عمد إلى المفاضلة فيما بينها واختيار رأي من بينها والدفاع عن هذا الاختيار على الرغم من انطواء حججه على شيء من الوهن فيما أظن. فقد بلغت رواياته عن أن الذبيح هو إسحاق تسع عشرة رواية وعن أنه إسماعيل إحدى وعشرين رواية وكان لابن عباس حظ في الاثنتين، وإن من بين من نقل عنهم أنه إسحاق عليه السلام كعب الأحبار ، وفضلاً عن ذلك فإن المعلومة التاريخية التي ساقها عن الذبح ووفاة السيدة سارة عليها السلام لا تأتلف مع ما ورد في القرآن الكريم، فقد قال الطبري: " أُلقيَ إبراهيم في النار وهو ابن ست عشرة سنة وذُبح إسحاق وهو ابن سبع سنين، وولدتْه سارة وهي ابنة تسعين سنة، وكان مذبحه من بيت إيليا على ميلين فلما علمت سارة بما أراد بإسحاق مرضت يومين وماتت اليوم الثالث"[383]. ومن العجب أن يؤمر إبراهيم عليه السلام بذبح إسحاق مع أن الله عز وجل قد بشره وامرأته بيعقوب بعد إسحاق، "فَبَشَّرْنَاهَا بِإِسْحَاقَ وَمِنْ وَرَاءِ إِسْحَاقَ يَعْقُوبَ"[384].فهذه بشارة مزدوجة بالغلام وبمد العمر إلى حين أن يرياه أو ترى سارة في الأقل ، ذرية إسحاق، فكيف يأمره

379) الطبري : التاريخ 1 : 158-162
380) نفسه 1 : 158
381) الصافات : 99-100
382) الطبري : التاريخ 1 : 162-163 ، وينظر أيضا 1 : 167-172
383) نفسه 1 : 151
384) هود 71

الله تعالى بذبحه إذن وكيف يتحقق الابتلاء بذلك الأمر إذا كان إبراهيم عليه السلام يعلم مسبقاً –بناءً على بشارة الله تعالى له – أن ولده الذي أُمِر بذبحه سينجو؟ وكيف يتناسب هذا الاطمئنان الخفي للعواقب مع قوله تعالى:" إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْبَلَاءُ الْمُبِينُ "385 ؟

وقد يغلِّط الطبري في أحيان قليلة بعض المرويات بناء على أسس من الوقائع التاريخية، من ذلك مثلاً أنه عزا إلى جماعة قولهم إن " نمرود بن كوش بن كنعان هذا ملَك مشرق الأرض ومغربها "386، ولكنه لم يستصوب هذا الرأي استناداً إلى ما يقوله أهل العلم بسير الملوك وأخبار الماضين من أن ملك المشرق والمغرب إنما كان الضحاك بن أندرماسب وإن نمرود كان واحداً من عماله387. وكتعقيبه على مقتل يحيى بن زكريا عليهما السلام وغزو بختنصر لبيت المقدس وتخريبه لها قائلاً: "وهذا القول الذي رُويَ عمّن ذكرْتُ في هذه الأخبار التي رويَتْ وعمّن لم يذكر في هذا الكتاب من أن بختنصر هو الذي غزا بني إسرائيل عند قتلهم يحيى بن زكريا عند أهل السير والأخبار ... غلطٌ ؛ وذلك إنهم بأجمعهم مجمعون على أن بختنصر إنما غزا بني إسرائيل عند قتلهم نبيهم شعيا في عهد أرميا بن حلقيا، وبين عهد أرميا وتخريب بختنصر بيت المقدس إلى مولد يحيى بن زكرياء أربعمائة سنة وإحدى وستون سنة في قول اليهود والنصارى ويذكرون أن ذلك عندهم في كتبهم وأسفارهم مبيَّنٌ "388.

إن مثل هذه التصويبات أو الاختيارات من بين آراء مختلفة تشكل نسبة قليلة على وجه العموم في تاريخ الطبري، وإن الصفة الغالبة عليه هي عرض المادة عرضاً تاريخياً.

يقوم بناء التاريخ من وجهة نظر الطبري على ركيزتين جوهريتين هما:

-اتصال المُلْك ، ومراده به هو بقاء الملك في يد حاكم وأبنائه من بعده أو وضوح فترة الحكم لأمة ما أو لعائلة ما من بدايتها وحتى نهايتها بصورة متواصلة فضلاً عن حتمية الابتداء بحدث يصلح لابتداء التاريخ به. ويمكن فهم هذا المعنى من خلال كلامه على انقطاع مُلْك الأمم باستثناء " ما ذكرنا من من ولد يعقوب إلى الوقت الذي ذكرت، فإن ذلك وإن كانت مدته انقطعت بزواله عنهم فإن قدر مدة زواله عنهم إلى غايتنا هذه

385) الصافات : 106
386) الطبري : التاريخ 1 : 174
387) نفسه
388) نفسه 1 : 347

معلوم مبلغه "389. وقد قال في موضع آخر: " إذ كان التاريخ إنما تُدْرَك صحّتُه على سياق مدة أعمار ملوكهم "390. وفي هذا إشارة إلى قبوله بمبدأ الوراثة في الملك.

-عناية الإخباريين بتفاصيل كل عهد، ويبدو أن مقصد الطبري هو أن تكون الأخبار متعلقة بكل نواحي الحياة وأنشطتها لا أن تكون أخباراً متعلقة بالملوك وحسب. ويمكن تبيّن هذا المعيار من خلال إشارته إلى أن ما سقط إلى المؤرخين لا يعدو كونه أخباراً تتعلق بالملوك ومدة حكم كلٍ منهم على الرغم من أن بين " الأول والآخر فترات طويلة لا يقف على مبلغها العلماء لقلة عنايتهم كانت بها"391.

فهذان إذن معياران لعلم التاريخ ولتكوين رؤية شاملة وواضحة، وإن النقص في أي منهما سيؤثر حتما بصورة سلبية في الفهم الكلي أو الدقيق لما يراد تأريخه. وقد واجه الطبري هذه المعضلة في كتابه أي عدم اتصال الملك ومحدودية الأخبار. ولكنه حاول أن يتخطاها وأن يجعل كتابه موافقاً لفهمه لعلم التاريخ وإن لم تكن معالجته كاملة ووافية. فالكتاب بادئ ذي بدء يمكن أن يقسم على زمنين هما ابتداء تاريخ الإنسان على وجه الأرض بنزول آدم عليه السلام ووصولا إلى الهجـرة النبوية إلى المدينة المنورة، ثم ابتداء هذا التاريخ من الهــجرة وحتى زمن الطبري.

وقد كان من شأن نزول آدم عليه السلام إلى الأرض أن يشكل أساساً تؤرَّخ به الوقائع ولكن الافتقار إلى علم يقيني بتاريخه الزمني الصحيح وانقطاع حلقته مع الحلقات التاريخية الأخرى جعله غير ذي جدوى في هذا الصدد. ومن ثم فإن الطبري رأى في تاريخ الفرس عِوَضاً لما يجعله نقطة الانطلاق ومبدأً لتدوين الوقائع. ومرد ذلك إلى أن الفرس هي الأمة الوحيدة من بين أمم الأرض التي امتلكت مُلْكاً متصلاً منذ عهد جيومرت إلى الفتح الإسلامي، " فأما سائر الأمم غير الفرس فإنه غير ممكن الوصول إلى علم التاريخ بهم إذ لم يكن لهم ملك متصل في قديم الأيام وحديثه "392. و" جيومرت هو آدم يتوارثه آخر عن أول"393 كما يروي الطبري عن مؤرخي الفرس. ولكن هذا الابتداء أيضاً لم

389) الطبري : التاريخ 1 : 190
390) نفسه 1 : 268
391) نفسه 1 : 190
392) الطبري : التاريخ 1 : 190
393) نفسه 1 : 119

يحقق حلاً ناجعاً لهذه القضية، وذلك لأن الطبري اعتمد تاريخ تولي ملوك الفرس لعروشهم، ومع أن هذه التواريخ ثابتة في حد ذاتها إلا أن تتاليها لم يكن متبعاً بل إن الذي اتُّبع هو اعتماد تاريخ اعتلاء ملك ما للعرش، ومن ثم فإن المتابع للحوادث التاريخية سيجد نفسه في فلك أرقام متماثلة ومربكة. ومن الأمثلة على ذلك ما أورده عن أخبار ملوك اليمن حيث قال: " ثم ملك من بعده [أي ياسر أنعم الحِمْيَري] تبّع...فكان تبّع هذا في أيام بشتاسب وأردشير بهمن بن أسفنديار بن بشتاسب "[394]، وكقوله وهو يتحدث عن بني إسرائيل: " ذكر خبر بني إسرائيل ومقابلة تاريخ مدة أيامهم إلى حين تصرّمها بتأريخ مدة مَن كان في أيامهم من ملوك الفرس"[395]، وكقوله: " ثم ملك بعده سابور بن أشغان ستين سنة وفي سنة إحدى وأربعين من ملكه ظهر عيسى بن مريم بأرض فلسطين "[396]. ولا شك أن ترتيب الأحداث على هذا النحو يربك المتتبع ويؤدي إلى تداخل الأزمنة في تصوره لمجريات التاريخ. وعلى الرغم من أن الطبري قد صرح باعتماد تاريخ الفرس في سرده لما يتعلق بالأمم المختلفة إلا أنه اتبع في داخل التنظيم الذي رسمه لنفسه والذي يقوم على تدوين التاريخ بحسب اعتلاء ملك ما فارسيٍ للعرش نظاماً تاريخياً آخر وهو تاريخ الأنبياء. فقد ذكر على سبيل المثال: " قال أبو جعفر: قد مضى ذكرنا الخبر عمّن زعم أن قابوس كان في عهد سليمان بن داود عليهما السلام ومضى ذكرنا مَن كان في عهد سليمان من ملوك اليمن والخبر عن بلقيس بنت ايليشرح "[397]، وكقوله: " وقد قيل إن أول مَن ملك من ملوك اليمن ملك كان لهم في عهد موسى بن عمران من حِمْيَر يقال له شمير بن الأملول "[398]. وعندما اقترب من العصر الإسلامي صار يعتمد حادثة جليلة كعام الفيل في تأريخه لوفاة عبد المطلب مثلاً، أو حادثة محدودة الانتشار كزواج النبي صلى الله عليه وآله وسلم من السيدة خديجة رضي الله عنها إذ قال: " وبعد السنة التي نكحها فيها رسول الله هدمت قريش الكعبة بعشر سنين ثم بنتها وذلك في قول ابن اسحاق في سنة خمس وثلاثين من مولد رسول الله صلى الله

394) نفسه 1 : 331
395) الطبري : التاريخ 1 : 335
396) نفسه 1 : 342
397) نفسه 1: 331
398) نفسه 1 : 261

عليه وسلم "[399]، وأصبح اعتماده على تاريخ ولادة النبي عليه الصلاة والسلام في ترتيب الأحداث حتى عام الهــجرة حيث اتخذه تاريخاً لتدوين ما حصل بعد ذلك.

ولا شك أن هذا الاضطراب بين حوادث مختلفة في تسجيل التاريخ يعكس افتقار الأمم السابقة إلى تقويم تاريخي متفق عليه، ومن ثم فإن الحوادث كانت تسجل بحسب قربها أو بعدها من واقعة بارزة كان يعرفها الناس أو يعرفها جلّهم. ويبدو الطبري وكأنه يلتفت إلى أهمية هذا التقويم عندما أورد بسنده "أن النبي صلى الله عليه وسلم لما قدم المدينة – وقدمها في شهر ربيع الأول – أمر بالتاريخ. قال أبو جعفر: فذكر أنهم كانوا يؤرخون بالشهر والشهرين من مقدمه إلى أن تمت السنة. وقد قيل: إن أول من أمر بالتاريخ في الإسلام عمر بن الخطاب رحمه الله "[400]، ثم راح يورد عن السلف الروايات التي تعزو عمل التاريخ إلى النبي صلى الله عليه وسلم أو إلى عمر رضي الله عنه[401]. ولم يسع الطبري إلى مقارنة الأخبار المتعلقة بهذا الموضوع وترجيح أحد الرأيين خلافاً لما درج على فعله في تاريخه في بعض الأحيان على الرغم من أن الترجيح في هذه المسألة ذو أهمية خاصة لأن اعتماد الهجــرة حدثاً تؤرَّخ به الحوادث الأخرى يدلل على إدراكٍ لأهمية الركون إلى معيار ثابت في حفظ التاريخ من جهة ويمثل انعطافاً مهماً في المسيرة الحضارية للمسلمين ولربما للشعوب الأخرى أيضا من جهة أخرى. ولعل الطبري لم يُعْنَ بتمحيص هذا الخبر لأنه، وبوصفه مؤرخاً، صار يمتلك الحادثة التي يقيم على أساسها تاريخه بغض النظر عمّن شرع الابتداء بها في تدوين التاريخ.

وترتيبه للمادة الإخبارية في هذا القسم قائم على التسلسل التاريخي مبتدئاً بالسنة الهجــرية الأولى، ولكن هذا لا يعني أنه لم يتبع هذه الطريقة في القسم الخاص بما قبل الإسلام وإنما أصبحت الصورة التاريخية أوضح وأجلى نتيجة لاستقرار المعيار في كتابة التاريخ. وهناك أمران متداخلان يتحكمان في منهجــية الطبري التاريخية في هذا القسم أولهما هو ترتيب الحوادث بحسب وقوعها في سني الهجــرة مبتدئاً بالسنة الأولى ومستعرضاً ما فيها من أنباء حتى إذا ما استوفاها انتقل إلى السنة التالية فقيد ما فيها

399) نفسه 1: 523

400) الطبري : التاريخ 2 : 3

401) نفسه 2: 3-5 ، وقد ذكر في تاريخه 2 : 475- 476 أن التاريخ بدأ في شهر ربيع الأول من خلافة عمر وبمشورة من علي بن أبي طالب رضي الله عنه وذلك سنة ست عشرة للهرة ، وينظر أيضا المصدر نفسه 2 : 569 لمعرفة المزيد عن هذا الموضوع.

على غرار ما فعل في السنة السابقة وهكذا. وثانيهما هو جعْله النبي صلى الله عليه وآله وسلم ثم الخلفاء من بعده كلاً حسب زمنه محوراً تدور حوله الحوادث التاريخية. وإن ما سجله كان سرداً للحوادث التي شهدها العام بشكل عام مع إيلاء اهتمام أكبر وتقديم تفصيل أكثر للحوادث البارزة في هذا العام أو ذاك، من ذلك أنه أورد طائفة من الوقائع والحوادث التي جرت في السنة الثانية من الهـجرة من قبيل تحويل الكعبة وفرض صوم رمضان وزكاة الفطر[402] ثم سرد الأخبار المتعلقة بموقعة بدر الكبرى بالتفصيل[403]. ومع أنه اعتمد الترتيب الزمني للحوادث إلا أن الوقائع في داخل السنة الواحدة ليست مرتبة تاريخياً في جميع الأحوال، فعندما عرض إلى غزوة بني قينقاع وغزوة السويق وغزوة قرقرة الكُدْر فإنه لم يسلسلها بحسب أسبقية وقوعها، ولهذا فإنه تحدث أولاً عن غزوة بني قينقاع[404] ثم خصص فقرة ملموسة لغزوة السويق مع أنه ذكر أن ابن إسحاق – وهو أحد أهم مصادره للتاريخ الإسلامي في عهده الأول – وإن لم يحدد زمن غزوة بني قينقاع إلا أنه قال: " كان ذلك بين غزوة السويق وخروج النبي صلى الله عليه وسلم من المدينة يريد غزو قريش .... وأما بعضهم فإنه قال: كان بين غزوة رسول الله صلى الله عليه وسلم بدراً الأولى وغزوة بني قينقاع ثلاث غزوات وسرية أسراها..."[405]، وغزوة السويق واحدة من هذه الغزوات المتخللة ولكن حديثه عنها جاء لاحقاً لحديثه عن غزوة بني قينقاع.كما أنه وبشكل عام كان يكتفي بتدوين الأخبار على اختلاف رواياتها وما فيها من تناقضات أحيانا من غير أن يصوّب بعضها أو أن يستنبط منها تصوراً أدق للحادثة التاريخية. ولكن هذا لايعني أنه قد أعرض كليةً عن هذا الجانب النقدي في التعامل مع الأحداث غير أنه لم يكن جانباً طاغياً في مصنفه. ومن أمثلته النادرة ذكره للروايات التي تتحدث عن فتح الأُبلّة في أيام أبي بكر الصديق من عام 12 للهـجرة وتصريحه بأن هذه الروايات تعارض ما يعرفه أهل السير وتضادد الأخبار

402) الطبري : التاريخ 2 : 18
403) نفسه 2 : 19-48
404) نفسه 1 : 48-50
405) نفسه 1 : 49

الصحيحة وذلك لأن فتحها تم في زمن الخليفة عمر بن الخطاب في عام 14 للهجرة وبقيادة عتبة بن غزوان[406].

وإلى جانب سرد الأخبار العامة والتركيز على أبرزها فإن الطبري كان يورد في نهاية عرضه لأخبار أعوام مختلفة مجموعةً من الأخبار السريعة، ولعله أراد بذلك ألا يشذّ عنه شيء وأن يجعل كتابه جامعاً لكل ما وصل إليه وأن يوفر لأصحاب الحقول المختلفة في التأليف ما قد يكون مفيداً لهم. ومن الأمثلة على ذلك ما أثبته في نهاية سنة اثنتي عشرة للهجرة " وفيها تزوج عمر رحمه الله عاتكة بنت زيد وفيها مات أبو مرثد الغنوي وفيها مات أبو العاصي بن الربيع في ذي الحجة وأوصى إلى الزبير وتزوج علي عليه السلام ابنته وفيها اشترى عمر أسلمَ مولاه ".[407]

....

406) الطبري : التاريخ 2 : 310 ، وينظر رأيه في عدد غزوات النبي صلى الله عليه وسلم في 2 : 206 باعتباره نموذجاً آخر لهذه الأمثلة النادرة.

407) نفسه 2 : 329 ، وينظر أيضا 2 : 475-476



-السيرة الذاتية للكاتب-



البيانات الشخصية :

الاسم: عباس توفيق

المهنة : أستاذ دكتور في اللغة العربية و آدابها

الجنسية: بريطاني

اللغات :العربية والانجليزية

المنشورات:

الكتب:

-حياة ملهمة، نبينا محمد صلى الله عليه وسلم، (باللغة الانجليزية)، منشورات الدار العالمية للكتاب الاسلامي، الرياض 2010.

-ابراهيم عبد القادر المازني، دراسة في حياته وأدبه ونقده، منشورات جامعة صلاح الدين، العراق 1988.

-الاتجاهات الحديثة في النقد العربي، دراسة مقارنة بين مدرسة الديوان والرومانتيكيين

الانجليز، (باللغة الانجليزية، غير منشور)

-ببليوغرافيا النقد الادبي الحديث في العراق، منشورات المورد، وزارة الثقافة والاعلام، بغداد 1982.

-نقد الشعر العربي الحديث في العراق، دار الرسالة، بغداد 1978.

بعض البحوث والمقالات:

-ألفاظ الجمال في القرآن الكريم، مجلة السنة-برمنكهام-بريطانيا 2004

-في الأدب الاسلامي، دراسة تحليلية لأغراض الشعر العربي، مجلة السنة - برمنكهام- بريطانيا 2004

- قصيدة النثر في كتابات عبد العزيز المقالح، ضمن كتاب الحداثة المتوازنة، دمشق 1995.

-موقف النقد الأدبي العراقي من عامية الحوار القصصي، مجلة أبحاث العدد الثالث المجلد الثاني 1991.

-مدرسة الديوان- الاطار التاريخي، منشورات وزارة الثقافة والاعلام العراقية 1990.

-تأثير مدرسة الديوان في النقد العربي الحديث في سوريا ولبنان، مجلة أبحاث العدد الأول المجلد الأول 1989.

-عبد الرحمن شكري، رائد الاتجاه الرومانتيكي في النقد العربي، منشورات جامعة اليرموك الأردنية 1987.

-أبو شادي ناقداً، مجلة الاقلام العراقية العدد السادس 1986.

-مناهج النقد المسرحي في العراق، مجلة زانكو العدد الثاني المجلد السادس 1980.

-ديك الجن، دراسة نفسية تحليلية ، مجلة آفاق جامعية، العدد الرابع المجلد الأول، 1979.

-الشعر المنثور عند أمين الريحاني، مجلة زانكو العدد الأول المجلد الخامس، 1979.

-شعر أبي نخيلة، جمع وتحقيق، مجلة المورد العدد الثالث 1977.